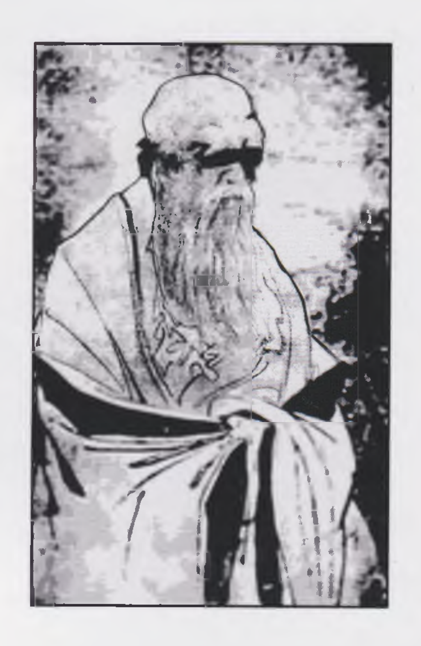
JULIUS EVOLA

EL TAO-TÊ-KING
DE LAO-TSÉ



Ediciones Heracles

JULIUS EVOLA

EL TAO-TÊ-KING
de Lao-tsé

Ediciones Heracles

Hecho el depósito que marca la Ley
Buenos Aires - febrero de 2005
(Impreso en la Argentina)

Ilustración de portada: *Lao-tsé*

Edición patrocinada por el
Centro de Estudios Evolianos
e-mail: centroevoliano@yahoo.com
www.juliusevola.com.ar

INTRODUCCIÓN

La versión que aquí presentamos del *Tao-tê-king* fue elaborada por Julius Evola en el año 1959 y se enmarca en su labor de rastreo de un saber iniciático existente en el seno de todas las grandes tradiciones. Así pues dicha obra se inscribe en la misma dirección de otras similares, tales como *El misterio del Grial* o *La tradición hermética*, en donde investigó el fenómeno esotérico en el ámbito sea del paganismo como del cristianismo occidental, o como *El yoga tantra* y *La doctrina del despertar*, en las que hiciera lo mismo con tradiciones pertenecientes al Oriente, tales como el brahmanismo y el buddhismo. Esta versión del *Tao-tê-king*, al encontrarse a su vez precedida por un estudio preliminar sobre el taoísmo en el que profundiza en esta misma problemática, se convierte de esta manera en la interpretación evoliana de tal corriente metafísica china.

Es de destacar también que dicha edición de 1959 no es la primera que encarara Julius Evola a lo largo de su actividad de escritor. La misma se encuentra precedida por otra muy temprana de 1923, aunque concluida en 1922 cuando el autor contaba con apenas 24 años de edad y representó un importante jalón en el proceso de su evolución intelectual. Fue escrita justo en el momento en el cual rompía con el período de adhesión al movimiento dadaísta y entraba en la etapa filosófica durante la cual editará obras tales como *Ensayos sobre idealismo mágico* [1] y *Teoría y Fenomenología del Individuo absoluto*, su nunca presentada tesis doctoral de Filosofía. Es interesante resaltar aquí que, en el momento en que el joven Evola se abocó a la edición del *Tao-tê-king*, dicha obra aun no había alcanzado la difusión de nuestros días y a su vez las traducciones que se habían hecho hasta ese entonces adolecían de una multiplicidad de defectos. Por lo cual resulta sumamente loable señalar que, ante tal falencia, él trató de elaborar una nueva versión del texto efectuada con el auxilio de un estudioso chino. Sin embargo la misma, tal como lo señalará el mismo Evola en su biografía espiritual, *El camino del cinabrio*, si bien tuvo la virtud de sortear una serie de incomprensiones y de lugares comunes

[1] Dicha obra ha sido editada por este sello en 2003.

propios de la crítica moderna, incapaz como siempre ha sido de penetrar en el universo de una civilización diferente de la propia y por lo tanto poseedora de categorías distintas, no pudo sin embargo evitar el influjo idealista al que nuestro autor se hallaba entonces sometido, por lo que se notan allí una serie de críticas dirigidas al mismo *Tao* desde esa perspectiva. Evola reconoce que en ese entonces había sido incapaz de percibir en el texto su elemento iniciático, cosa que en cambio representa lo esencial en su segunda versión. Con la única finalidad de ilustrar a aquellos que se interesan por la evolución intelectual de nuestro autor y en especial para los que han leído al castellano *Ensayos sobre idealismo mágico*, en relación con el cual encontrarán seguramente vínculos muy estrechos, es que publicamos, a la manera de apéndice, la introducción de Evola a la primera versión de su obra.

Adentrándonos ahora en la interpretación evoliana del texto que nos ocupa, digamos que el *Tao-tê-king* fue una obra escrita en el siglo VI a C por Lao-tsé, un funcionario del gobierno chino de la corte del Emperador que revistaba en la función de archivista. Pero no creamos que por ello se trataba, tal como podría ser en nuestros días, de un simple burócrata, de un *ñoqui*, utilizando un término argentino para calificar al nutrido grupo de políticos que multitudinariamente pueblan nuestros espacios públicos rentados. Se trataba en vez de alguien que, para tener acceso a ciertas documentaciones milenarias e iniciáticas, siendo su función la de mantenerlas en su más estricta pureza, debía ser sumamente calificado, tanto como para poder mantener siempre informado al Emperador sobre los principios esenciales a la tarea del gobierno, resaltándolos toda vez que fuese necesario a la manera de un vigía, en el momento en que apareciesen desvíos, siendo así su tarea principal la de adaptar dichos textos a los léxicos de los tiempos actuales y de evitar que la función pública se degenerara dando así como resultado la corrupción posterior del conjunto de la sociedad civil. Por ello el mensaje que aparece en su obra es el de un alerta a fin de que la comunidad se mantuviese en una armonía, evitándose el vicio habitual en que incurre la clase política por el que, como efecto necesario, se origina la decadencia del orden social. Éste consiste en la tendencia hacia la hipertrofia del Estado, en el surgimiento de un burocratismo producto de un intento inveterado por querer suplantar a la sociedad en diferentes funciones que le corresponden por naturaleza propia.

De esta manera el gobernante se aleja de su rol principal cual es el de representar en el mundo civil y físico el principio supremo y metafísico, el de ser pontífice que vincula el orden temporal de este mundo con el celestial y eterno, dirigiendo a su pueblo hacia un destino superior y trascendente, dando así un significado a su existencia.

Occidente conoció tal fenómeno de corrupción y de abandono de lo superior con el absolutismo monárquico por el cual el gobernante, tras haber abandonado su dimensión esencial y anagógica, es decir, luego de haber vaciado el Estado de cualquier sacralidad, lo hizo descender hasta la dimensión de un mero ente administrativo y recaudador de impuestos, encargado de vigilar a la comunidad a través del monopolio de la fuerza pública. La consecuencia de tal desvío originario sería un movimiento de posterior y siempre mayor decadencia por el que, luego de haberse rebajado la tarea política a una dimensión que se reduce y comprende exclusivamente a sí misma, negando así su vinculación metafísica y trascendente, el paso posterior y consecuente será su dilución y sometimiento a lo que le resulta inferior, la economía. Ello se vivirá en nuestra civilización a partir del acontecimiento histórico conocido como la Revolución Francesa, con sus consecuentes movimientos ulteriores y cada vez mas descendentes, tales como el liberalismo y el socialismo, es decir con la intromisión espuria de las clases más bajas, la burguesía y el proletariado, en el gobierno de la sociedad.

El consejo permanente que Lao Tsé formula a los gobernantes en todo el texto, a fin de no caer en los males futuros que les depararía el caos de la modernidad que él puede prever a través de la lectura de los escritos sagrados e iniciáticos a los cuales tiene privilegiado acceso, consiste en alertarlos acerca de la necesidad de que éstos en su gestión actúen como causa final y nunca como eficiente, que sean motores inmóviles que inducen a la acción, pero que no pretendan degradarse sustituyendo a las partes en su movimiento. Que atraigan como imanes a las multitudes mediante el carisma de sacralidad a ellos inherente, logrando así que éstas los obedezcan no por la fuerza material que concentran, sino por el carácter divino y superior que irradia su presencia. En tal aspecto la política queda asociada íntimamente con la metafísica, siendo pues una de las manifestaciones propias de la magia, es decir, la rama práctica de aquella, pero vinculada al plano social. El gobernante, del mismo modo que el mago, actúa sutilmente

sobre el pueblo dirigiéndolo sin que éste lo perciba de manera inmediata y directa, siendo de tal modo su mando algo tan natural y espontáneo para éste como la presencia del cuerpo que siempre lo acompaña. Ésta es propiamente la razón por la cual el Emperador chino vivía siempre retirado en una ciudad oculta; él nunca se mezclaba con las muchedumbres, las cuales podían perfectamente no verlo a lo largo de toda la existencia; pero a pesar de ello, por su acción sutil ejercida a la distancia, les estaba mucho más cerca y protegía en manera mayor que lo que podría hacer el más pegajoso e incisivo de los demagogos actuales, siempre al alcance de todos, aunque no por ello más cercano por más que, en tanto especialista en cultura mediática, sature con su imagen reiterativa y persistente nuestra vida cotidiana.

Resulta risueño constatar cómo la crítica moderna, en su rutinaria costumbre de querer reducirlo todo a la propia dimensión, ha querido rescatar el texto que aquí comentamos como si se tratase de un anticipo premonitor de la ideología liberal en su insistencia por reducir al máximo la función del Estado, sustituyéndola en cambio por la "iniciativa privada" y el *laissez faire*. Esto es lo que explica en gran medida la importante difusión que ha tenido en nuestros tiempos el *Tao-tê-king* en los medios editoriales y la gran cantidad de versiones del mismo que se han publicado, así como estudios introductorios y comparativos. Nada más superficial que tal postura. En verdad la aparente no acción del gobernante tradicional es por el contrario una saturación de acción, pero remitida a una esfera superior y metafísica, disciplina ésta que, tal como sabemos, se encuentra vedada para el moderno, reputada por éste cuanto más como una simple superstición o divertimento para ociosos, por lo que es comprensible que desde su miopía pueda confundir tal texto con una exaltación del liberalismo. Sin embargo, lejos de estar recluido a una función de árbitro o de vigilante del orden público y preocuparse por desaparecer de escena para el día en que la "educación del pueblo" lo convierta en superfluo y lo recluya con los "trastos viejos de la historia", el Estado tradicional, a diferencia del liberal, en su forma más plena y coherente se aparece siempre como una realidad sumamente activa, siendo su accionar análogo al de Dios en el orden creado, absolutamente presente en todas las cosas, hasta en el más mínimo e insignificante de los actos de los ciudadanos, otorgándoles a éstos un significado superior y trascendente que les permita explicarse a

sí mismos.

Resulta interesante destacar aquí que, luego de la difusión de tales principios de buen gobierno, formulados con la finalidad de orientar a la clase política y propalados a la manera de un gran poema, dando de esta manera el sentido de las distancias abismales con la lengua y el pensamiento vulgar, Lao-tsé desaparecerá de escena, viajando según algunos hacia la región de Occidente. En realidad ello se vincula al hecho de que, de acuerdo al esoterismo, lo que caracteriza al iniciado es que en el mismo el sujeto se agota totalmente en la función asumida, por lo que, luego de haberla llevado a cabo, él mismo pone fin a su presencia, con la finalidad expresa de que la atención dispensada a su persona no oscurezca la importancia de la obra, tratando de que esta última agote la totalidad de su ser, siendo pues una manera de ponerlo en evidencia la acción de desaparecer de su medio una vez alcanzado el objetivo. También en esto hallamos un contraste con la actitud moderna en la cual el "intelectual" o "trabajador de la cultura", de acuerdo a los léxicos empleados en relación al grado de la decadencia, luego de la realización de su obra, permanece siempre presente y expectante a la espera de premios y de confirmaciones.

Vale la pena destacar también el estrecho vínculo que en el texto se establece entre la función del gobernante y disciplinas tales como la metafísica y la cosmología. Ello era perfectamente coherente con el saber tradicional el que, lejos de ser una suma de compartimientos estancos de propiedad exclusiva de los distintos "especialistas", era en cambio un conocimiento orgánico, totalizador y omnicomprensivo, estando cada una de sus partes estrechamente vinculadas entre sí, comprendiendo un todo arquitectónico en el cual no podía entenderse la una sin la otra. De esta manera en el mismo la política no podía ser concebida nunca como un saber independiente, ni menos aun como una técnica de conquista del poder o "arte de lo posible", tal como acontece en lo más sórdido de la época actual. Menos aun podía formularse su sometimiento a la economía, reduciéndosela a una rama de dicha disciplina inferior. La política se basaba en una antropología y ésta a su vez en la metafísica, representando, tal como dijéramos, su rama práctica, estrechamente vinculada con la magia. El que gobernaba era el hombre en su dimensión de arquetipo que por lo tanto cumplía estrictamente y de manera ejemplar con la función que le correspondía al ser humano en el cosmos. Su tarea era la de mantener la

armonía del universo dirigiéndolo hacia su fin superior evitando así que éste se disolviera. Fue desde tal perspectiva que el saber tradicional definía al hombre como el intermediario o cópula entre Dios y el resto de las cosas, de cuya acción dependía que el cosmos se desenvolviera de acuerdo al fin para el que había sido generado. Por ello es que él fue concebido como el **Rey de la Creación**, en tanto encargado de establecer el orden en el seno de la misma. Desde tal perspectiva ser rey o gobernante no podía ser comprendido nunca a la manera vulgar como la persona que ejerce el monopolio de la fuerza por delegación del "pueblo", durando en tal función de acuerdo al capricho de mayorías circunstanciales y reducido meramente al logro del "bien común". Su función era de carácter divino y abarcaba algo mucho más importante que la "buena administración de los recursos de una comunidad". Él era el ordenador de todas las cosas, el encargado de convertir el caos en cosmos, evitando distorsiones consistentes en el hecho de que el hombre, degradando su función de señor de la naturaleza, se desenvolviese en cambio como si se tratara de un tirano arbitrario en el uso de la misma, como aquel que simplemente la tiene a su disposición y la explota en forma brutal y caprichosa, tal como sucede en nuestros días en donde la tecnología moderna la destruye de manera metódica y sistemática produciendo como consecuencia necesaria los cataclismos más inconcebibles, especialmente a nivel climatológico.

El rey tradicional tenia pues la función superior de custodio del orden creado, siendo así el encargado de conservarlo, de mantenerlo vinculado con el Cielo, ordenado a los fines de su Creador, estando su labor totalmente alejada del indiferentismo con el cual los gobernantes actuales se vinculan con el mundo que los rodea, reduciendo su accionar a una concordancia con los *ratings* de popularidad y consenso sin importar el bien o el mal que realizan, así como los efectos futuros de sus acciones para las generaciones por venir del mismo modo que se manifiestan desinteresados respecto de las acciones de las pasadas.

Se estaba pues lejos aquí de la concepción judeo-cristiana por la que se concebía al hombre como una simple criatura generada por un Dios caprichoso que, a similitud de éste, por tratarse de una "imagen", también sometía del mismo modo a la naturaleza. El esoterismo lo concebía en cambio como un **colaborador** esencial en la obra de la Creación, como aquel de cuya acción dependía la realización final de la misma. Por ello la

tarea de gobernar se enmarcaba en un acto superior de conservar el universo siendo ambas tareas de carácter semejante y significando una continuidad de la acción divina. Mantenerlo firme e inclaudicable hacia el fin principal para el que el mismo fue hecho era pues la meta esencial de todo verdadero gobernante, consistente en la conquista heroica de la inmortalidad, en la superación de lo temporal y profano, comprendiéndose así a la Creación como una obra siempre viva e inconclusa, perpetuada por el hombre a lo largo del tiempo.

De acuerdo a la concepción tradicional al ser el ser humano un intermediario entre Dios y el mundo, encargado de cumplir así con la función esencial de conservador del orden, no estaban disociados en manera alguna el mundo de la naturaleza con el de la cultura, sino que ambos componían una misma unidad por lo que el quiebre en una de las partes generaba terribles consecuencias para la otra. En razón de tal vinculo estrecho era una máxima tradicional que todo desorden acontecido en el mundo humano, al operarse en la cúspide de la Creación, inmediatamente se transfería por irradiación hacia el de la naturaleza produciendo cataclismos y desórdenes de inmensa envergadura. A tal respecto el Diluvio Universal, relatado en manera disímil por diferentes tradiciones, nos explicita un momento de caída en uno de los ciclos cósmicos con secuelas terribles transmitidas por proyección al mundo de la naturaleza una vez que su principio rector, el hombre, ha decaído. A su vez, en su obra *Rebelión contra el mundo moderno*, Evola nos hace notar cómo en los tiempos remotos, pertenecientes al origen del actual *Manvantara*, la raza divina originaria, la hiperbórea o raza roja, habitante en su momento en la tierra polar, debido a un decaimiento o decadencia en su accionar, dio como resultado a su vez un quiebre cósmico de inmensas dimensiones cual fuera el desplazamiento del eje de la tierra y el posterior congelamiento de los polos. De tales hechos, como el de la misma existencia de la Atlántida relatada por Platón, sólo existen rastros que únicamente un ojo atento puede percibir. Por ejemplo el mismo nombre de Groenlandia (Tierra verde y por lo tanto espacio de clima templado) otorgado a un territorio en la actualidad totalmente congelado y desértico, sito en la cercanía con el Polo Norte, puede ser un eco de aquella antigua tradición.

Es con la finalidad de evitar tal decadencia y mantener el equilibrio cósmico que existe el emperador, o rey, o gobernante, consistiendo así su

función en algo muy superior a lo que la moderna ciencia política concibe. Justamente hoy en día en donde la profanación del mundo marcha pareja a la desacralización del Estado es donde vemos cómo junto a un exasperado afán por el lujo y consumo en todas las clases, tanto en las que tienen como hasta en las que carecen de lo esencial, en un mundo cultural sometido por la economía y la superficialidad, la tecnología con sus depredaciones ecológicas lleva a cabo el destino de un hombre concebido como amo arbitrario y caprichoso de una naturaleza de la que se ha convertido de armonioso soberano en su cruel depredador y enemigo. Las consecuencias de tales destrucciones que comenzaron primeramente en un plano moral y cultural y que consecuentemente se trasladan al ámbito físico no tardarán en mostrarse; más aun, ya están presentes en nuestros días y el problema estribará tan sólo en determinar si al final de este ciclo será posible la instauración de uno nuevo con una cierta continuidad. Al respecto la obra aquí presentada proporciona aportes efectivos para una acción de reenderezamiento.

Resaltemos una vez más que desde hace por lo menos cincuenta años, en especial tras el triunfo provisorio de la ideología liberal en el planeta, el *Tao-tê-king* ha encontrado un espacio significativo en nuestra literatura, habiéndose editado múltiples versiones del mismo con distintas interpretaciones, debido al inconveniente que existe en transmitir a nuestra lengua un texto escrito ideográficamente. Sin embargo no dudamos en resaltar aquí que la traducción de Julius Evola se encuentra entre las mejores y más significativas debido a la orientación estrictamente iniciática que le ha dado al mismo.

Sería sumamente tedioso enumerar aquí todas las versiones de tal obra que se han vertido al español, no siendo nuestro afán de carácter erudito. Sin embargo hemos querido mencionar solamente a dos de ellas como ejemplos arquetípicos de las orientaciones a las que puede dar cabida dicho texto. La versión del profesor Carpio [2] es aquella en la que podemos ver de manera mas evidente ese antes relatado sesgo moderno en la interpretación del *Tao*, habiendo reseñado tan sólo un par de ejemplos comparativos con la de nuestro autor a mero título de ilustración, las que aparecen como notas aclaratorias en la edición que presentamos. Debemos también señalar

[2] Adolfo Carpio, *El Tao-tê-king de Lao Tsé*, Buenos Aires 1957.

como tradicional y enmarcada en una orientación afín a la de Julius Evola a la versión de Antonio Medrano [3], cuyo importante estudio preliminar resulta sumamente recomendable en su lectura para complementar con lo que aquí se ha manifestado.

Marcos Ghio

Buenos Aires, Febrero de 2005.

[3] Antonio Medrano, *Tao-tê-king de Lao Tsé*, Madrid, 1994.

INTRODUCCIÓN AL TAOÍSMO

Con el título *El Libro de la Vía y de la Virtud* en 1922 salió para las ediciones Carabba, una presentación nuestra del *Tao-tê-king* de Lao Tsé [1]. Esta versión del mismo texto extremo oriental se diferencia notoriamente de aquel trabajo juvenil –en modo tal de llegar a constituir algo casi totalmente nuevo– por dos razones.

En primer término, en aquella edición la obra de Lao-tsé había sido asumida en forma aislada y a su contenido nosotros le habíamos dado un encuadre interpretativo siguiendo una línea de pensamiento que se resiente del influjo del idealismo trascendental (si bien integrado con algunas instancias originales de carácter simplemente intelectualista) de acuerdo al género de estudios de los cuales entonces nos ocupábamos. Pero la nueva presentación pone deliberadamente a un lado toda superestructura filosófica y sigue un punto de vista tradicional. Así la obra de Lao-tsé no es más considerada aquí en forma aislada, sino en el marco de la tradición extremo oriental a la cual pertenece. En la misma no ha sido vista una especulación o " mística" original, de inspiración personal, sino más bien como una de las formulaciones de un saber idéntico, hallable en la base de otras grandes corrientes de orientación metafísica de otras culturas y, en su forma propia, más en el dominio sapiencial y esotérico que en el de las formulaciones y de las traducciones conceptuales. Este dominio es en verdad el " lugar propio" de las doctrinas del *Tao-tê-king*. Es en su "ortodoxia", en el sentido más vasto del término, que serán seguidamente consideradas tales doctrinas.

En segundo lugar, al haber sido editadas, desde cuando redactamos aquella primera presentación, numerosas otras traducciones del *Tao-tê-king*, nos ha parecido oportuno proceder, en base a las mismas, a una revisión de las bases sobre las cuales se apoyaba nuestra versión. Así pues, varios pasajes han sido rectificados o puestos a punto. Se ha por lo tanto hecho lo posible para convertir en satisfactoria nuestra nueva versión, aun desde un punto de vista "científico", si bien dentro de los límites consentidos por aquella instancia superior que, desde el punto de vista asumido, es decir, desde el

[1] Dicha introducción, reproducida como apéndice, fue efectuada en Asís en 1922, mientras que el tomo editado por Carabba fue impreso en abril de 1923.

punto de vista tradicional, debe ser constantemente hecha valer.
Debe permanecer firme el principio de que el *Tao-tê-king* no puede ser interpretado tan sólo lingüísticamente. Ello principalmente porque el contenido esencial de ningún texto tradicional y sapiencial puede ser captado en aquellos términos, incluso cuando se trata de textos en lenguas occidentales, como por ejemplo en griego. En el caso de un antiguo texto chino se encuentra luego una circunstancia específica que reduce a un mero esquema cualquier pretensión de fijar definitivamente y "críticamente" el contenido en base a una competencia meramente lingüística, y es el carácter principal de la lengua extremo-oriental, que es ideográfica. Una lengua ideográfica: es decir, una lengua hecha de imágenes y símbolos. Pero cuando las imágenes son usadas para expresar no cosas concretas sino ideas abstractas, la polisemia es inevitable y muchas interpretaciones son posibles. Se agregue además el hecho de que la mayor parte de los ideogramas chinos consta de más signos elementales, que el significado de conjunto no resulta automáticamente de la simple suma de estos componentes y, finalmente, que el significado de conjunto atribuido a cualquier carácter del género en los tiempos antiguos –es decir, cuando el texto fue compuesto– puede corresponder muy poco al del más reciente uso lingüístico. Luego hay que considerar que el estilo de Lao-tsé es particularmente elíptico, deliberadamente oscuro y ambiguo, como el oracular de muchos textos sapienciales. Todo ello hace en modo tal que el *Tao-tê-king* presente un amplio margen de indeterminación, margen que subsistirá, por más empeño que se den los sinólogos, y que, por otra parte, desde el punto de vista ortodoxo no ha sido considerado para nada como un defecto. Está comprobado que en algunas escuelas taoístas la señal de ser maduro, o menos, de un discípulo para pasar de un grado a otro se lo había visto en su capacidad de descubrir significados diferentes, siempre más profundos, en el mismo texto del maestro. La latitud de los términos es sinónimo de riqueza, de pluridimensionalidad; la misma no se define sino en base a un acto libre del espíritu, partiendo de una meditación y no de un análisis discursivo de las ideas. M. Granet (*La pensée chinoise*, París, 1950, pg. 503) honestamente reconoce: "Las breves sentencias que lo componen (el *Tao-tê-king*) estaban visiblemente destinadas a servir como temas de meditación. Sería vano tratar de prestarles a las mismas un sentido único, o también un sentido suficientemente definido. Aquellas

fórmulas valían a través de las sugestiones múltiples que se podían encontrar. Tenían uno o mas significados esotéricos, hoy indiscernibles" [2]. De "una especie de elasticidad mágica" de la lengua, habla A. Waley (*The Way and its Power*, London, 1934, pg. 12). Ello bastará para liquidar las pretensiones de definitividad de "restablecimiento crítico" del texto y así sucesivamente, formuladas por cada nuevo traductor especialista occidental, a pesar de aquello que también por parte nuestro, hasta por un Dante, había sido reconocido, es decir, que toda escritura (título, éste, que se condice también con el *Tao-tê-king* ya por el hecho de que la designación *king* en China ha sido reservada a textos tradicionales y no es usada para obras profanas individuales) admite justamente varias interpretaciones, las cuales se ordenan, yendo de la literal y moral hasta la que Dante denominó "anagógica", referida al potencial contenido esencial y espiritual de la misma [3].

Nosotros nos hemos mantenido firmes en este punto y, tal como se ha dicho, si en base al nuevo material nos hemos preocupado a fin de que la nueva versión sea lo más posible "fidedigna" aun desde un punto de vista profano, sin embargo hemos hecho uso de la intrínseca latitud del texto para hacer valer, entre cualquier otra posible, a la interpretación de orden espiritual y tradicional. Ello ha llevado a una precisa diferencia respecto del mayor número de las traducciones existentes orientadas en el sentido opuesto, en especial en los muchos puntos en los cuales el sentido literal del texto parecería verter sobre el plano simplemente social y moral, mientras que permanece por igual posible una diferente interpretación en términos interiores y espirituales (ver Chuang-tsé, XXVII, I: "He usado alegorías tomadas del mundo externo para expresar ideas abstractas"). En varias partes, controvertidas desde el punto de vista lingüístico, hemos dejado decidir, a la manera de una espada de Alejandro, a un criterio metodológico general, que es éste: un texto de una tradición que ha contado con mentes de altísima elevación no puede no tener una propia unidad interna y una sensatez. Ahora bien, cuando de la aplicación de la interpretación espiritual y tradicional ha resultado, sea para los pasajes controvertidos como para muchos otros, una mayor inteligibilidad y coherencia del conjunto –que no podrán no impactar al lector– mientras

[2] La edición italiana de tal obra es de 1971.

[3] Véase *Convivio*, I.

que las otras interpretaciones, sobre todo las pesadamente lingüísticas, han conducido a cosas banales, incongruentes y a veces incluso infantiles, en ello nos ha parecido ver una precisa prueba de la legitimidad de la primera interpretación y de una mayor adherencia de la versión al contenido efectivo del texto. Dentro de un tal criterio, no se han tenido aquí en gran cuenta ni siquiera los comentarios chinos de dominio público: los mismos generalmente son de un nivel muy bajo, sin hablar de lo que ha sido perpetrado por chinos modernos que se han puesto a seguir celosamente el "método científico" de los europeos. De otra manera se encontrarían las cosas a referir a lo que ha existido como tradición de escuelas secretas más allá de la degeneración del taoísmo en religión popular. Pero se trata de ambientes particularmente cerrados, cuyos testimonios escritos son casi inexistentes. De alguna utilidad son, cuanto más, referencias a enseñanzas paralelas de los dos otros maestros del taoísmo antiguo, Lieh-tsé y Chaung-tsé.

Con esto hemos indicado la orientación de esta presentación nuestra del Tao-tê-king y aquello por lo cual la misma se diferencia de la precedente de 1922; para encaminar al lector pondremos como premisa del texto una mención relativa al trasfondo histórico y doctrinario del taoísmo.

De acuerdo a la tradición Lao-tsé y Confucio habrían sido contemporáneos: el primero habría vivido entre 570 y 490 a.C y el segundo entre el 552 y 479 a.C. La doctrina sea del primero como del segundo no representa algo nuevo, sino una reformulación o adaptación de la tradición primordial extremo-oriental, basada en el I-king y sobre sus comentarios, reformulación hecha necesaria a raíz de un parcial oscurecimiento de aquella tradición y emprendida por Lao-tsé y por Confucio sobre dos planos distintos. Para la diversidad de tales planos, muchas veces se ha querido ver, entre la enseñanza confuciana y la taoísta, una antitesis que, en realidad, es relativa. Ello es porque la doctrina de Lao-tsé es de carácter esencialmente metafísico e iniciático, si bien se arriba también a aplicaciones éticas y sociales; la de Confucio está en cambio centrada en el ámbito moral y político. La una tiene por ideal al adepto que es y actúa más allá de cualquier condicionamiento, a partir de los de su mismo Yo; la otra –la de Confucio – se limita a un ideal de cultura humana, tiene en vista lo "noble", al hombre que en la sociedad política se da un estilo y una rectitud con el ejercicio de determinadas virtudes positivas y con la adecuación a

determinadas formas. Y mientras Confucio preeminencia una línea de racionalidad, lo propio de Lao-tsé es la paradoja, él se mantiene en líneas de alturas anticonformistas, profesa una sabiduría sutil expresada en términos muchas veces enigmáticos, elusivos y desconcertantes. Estos dos tipos no entran en contradicción sino en el momento en el cual el uno o el otro se convierte en absoluto. Tan sólo el confucianismo degenerado en un formalismo de mandarín y en una forma de puros preceptos exteriores se encuentra en antitesis respecto de la doctrina esencialmente metafísica de Lao-tsé. De aquí las palabras que el historiador Se Ma Ts'bien puso en la boca de Confucio, luego de un encuentro que éste habría tenido con Lao-Tsé: "A los animales se les pueden tender lazos, se pueden atrapar peces con redes, pájaros con flechas. ¿Pero cómo habremos de atrapar al dragón que se libera en el éter por encima de las nubes? Hoy he visto a Lao-tsé. Se asemeja al dragón". Por otro lado, en los escritos taoístas, a partir de los de Lieh-tsé, Confucio no casualmente es presentado como un discípulo de Lao-tsé o como un maestro de la doctrina taoísta: lo cual quiere decir, a pesar de todo, que era percibida una íntima relación entre las dos enseñanzas, relación que es real y debida a la remisión de los dos maestros a la común fuente de la tradición primordial y de la ortodoxia extremo-oriental.

Aparte de esto, hay que resaltar que, mientras que la existencia histórica de Confucio como una persona bien definida se encuentra constatada y se poseen noticias suficientemente precisas respecto de su vida, no puede sin embargo decirse lo mismo respecto de Lao-tsé, en modo tal que se puede preguntar si este nombre haya correspondido a una única persona, o si no sea en cambio una designación simbólica. Ya con respecto al mismo no se sabe el nombre exacto, al ser "Lao-tsé" un título: literalmente quiere decir "niño viejo", a lo cual se le asocia la leyenda popular según la cual él habría nacido ya con un aspecto de viejo de cabellos blancos. Sin embargo en la tradición china la vejez ha tenido también un significado metafórico, habiendo sido sinónimo de perennidad e incluso de inmortalidad (así por ejemplo, la traducción justa del nombre de una gran divinidad, Huang-lao-kiun, no es "Viejo Señor Amarillo", tal como significaría literalmente, sino el "Inmortal Señor del Centro", al ser el amarillo el color del centro). Por lo cual "Lao-tsé" –"niño viejo"– tiene como función la de designar la cualidad de perenne actualidad, duración y juventud propia de

quien se mantiene en contacto con los orígenes, de acuerdo a lo que se atribuye a los "hombres del Tao".

Por lo demás, se dice que "Lao-tsé" ha sido un "historiador" afectado a los archivos de Lo, capital de los Chou. A tal respecto, hay que recordar que, del mismo modo que en la antigua Roma, en el antiguo imperio chino los "funcionarios" tenían al mismo tiempo un carácter sagrado, que los "archivos históricos" contenían los documentos de la tradición y a veces eran mantenidos tan secretos que se tiene noticia de casos en los cuales el que los tenía consigo, prefería enfrentar la muerte antes de hacerlos accesibles a personas –aun si se tratase de príncipes– a los cuales no estaban reservados. Así, en cada caso, no es bajo la vestimenta de una especie de burócrata activista que "Lao-tsé" era imaginado. Seguidamente tal personaje habría dejado el cargo, habría transcurrido en soledad parte de su vida y finalmente habría partido para el Occidente luego de haber fijado la esencia de su doctrina en un libro por invitación de un guardián del paso de Han-ku, en el limite norte occidental. Desde entonces no se supo más nada de el: "partió y nadie sabe adonde haya ido a terminar", dice el historiador Sse Ma Ts'bien. Se agrega: "De él puede decirse tan sólo que amaba sobre todo la oscuridad y que borró deliberadamente todo rastro de su vida": es éste el estilo principal atribuido por su libro a los denominados "Hombres Reales". Refiriéndonos luego a las leyendas, Lao-tsé, una vez dejado el imperio, se habría retirado en el K'un Lun, monte situado en el limite del Tibet, el que sin embargo revistió un carácter simbólico, de "centro", y en la "Capital Misteriosa", designación que posteriormente (si bien en parte en forma abusiva) iba a aplicarse a la sede de la "Iglesia Amarilla" del taoísmo convertido en religión. Otros manifiestan que él habría muerto a los 81 años, lo cual es nuevamente una referencia simbólica, puesto que el 81 es un número sagrado del taoísmo, correspondiente al Cielo y al cumplimiento perfecto de la cualidad yang (en relación con lo cual, el mismo libro de Lao-tsé está dividido en 81 capítulos): cumplimiento que, comportando la superación de la caducidad, lleva aun a otra leyenda, a aquella según la cual "Lao-tsé" habría continuado viviendo por una larguísima edad, como uno de los denominados "inmortales terrestres".

Según otro grupo de leyendas, "Lao-tsé" habría cambiado de nombre muchas veces, o bien habría sido más de un personaje denominado "Lao-

tsé" (lo cual explicaría las noticias divergentes respecto del período en el cual habría vivido). Dejando a un lado la divinificación que él debía padecer en el taoísmo popular (como el Buddha en el buddhismo-religión), fue concebido también un "Lao-tsé" supratemporal ("nacido antes que el Cielo y la Tierra", tal como se dice en una inscripción de fines del siglo II a.C.), que habría justamente aparecido bajo diferentes nombres en trece existencias sucesivas luego de Fo-hi y de Chen-nong en el atuendo de iniciador de los "Hombres Reales" y de inspirador oculto de los soberanos sagrados fundadores de dinastías, hasta los Chang y los Chou. Se ha también querido que "Lao-tsé" fuese el fundador de la dinastía Tang. Todas estas tradiciones no deben ser tenidas en cuenta como puras fantasías. De las mismas se puede recoger como un contenido a su modo positivo, la idea de la relación de la doctrina de Lao-tsé con una influencia no-humana y con una corriente iniciática estrechamente conectada con la función regia. El papel de "Lao-tsé" habría sido desarrollado por múltiples personas, entre las cuales estuvo el Lao-tsé histórico, si es que ha existido verdaderamente. Éste habría continuado una cadena y habría sido el exponente de una correspondiente organización; el mismo nombre, luego de él, puede haber sido transferido a otros exponentes de la misma cadena, permaneciendo en todo ello las simples individualidades en un segundo plano.

Acerca del *Tao-tê-king*, si el mismo contiene por cierto formulaciones originales y si se reflejan aquí rasgos personales del que lo compuso (véase por ejemplo el capitulo 15), sin embargo la relación de la doctrina expuesta allí con la tradición primordial extremo-oriental ha sido siempre reconocida. Prescindiendo del hecho de que en el mismo muchas veces se hace referencia a los orígenes y a los maestros de los tiempos antiguos, al principio del período de Han, es decir en el siglo II a.C., se pensó que el taoísmo hubiese tenido comienzo con el primer emperador de la China, Huang-Ti (2697-2598 a.C.) –el denominado "Soberano del Centro" o "Emperador Amarillo"– en la medida que la civilización patriarcal imperial se afirmó sobre una sociedad arcaica de orientación opuesta y matriarcal. Y el sentido de la relación ideal entre "Lao-tsé" y Huan Ti fue tan viva, que por un cierto tiempo una de las designaciones de la doctrina taoísta fue el "Huang-lao", término compuesto con partes de los nombres del uno y del otro. Análogamente el *Tao-tê-king* fue asociado al *I-king*, por el cual otro

nombre de la doctrina, formado por igual por combinación, fue el "*Lao-i*". Carácter de creación menos de una persona en particular que de una corriente tuvo aun la obra del segundo padre del taoísmo, Lieh-tsé, de quien, de la misma manera que con Lao-tsé, no se sabe si ha existido históricamente o si haya sido sobre todo una figura simbólica. Cierta es en cambio la existencia histórica como individuo del tercer patriarca del taoísmo, Chuang-tsé, cuya obra tiene también una huella sumamente personal, aunque con una enseñanza bajo múltiples aspectos ya bastante decadente y diluida, con un amplio margen dado a la poesía y a lo episódico, en oposición al estilo esencial, crudo y reluciente de "Lao-tsé" [4].

Yendo ahora al texto, hay que notar que la designación Tao-tê-king no es la originaria; el libro fue llamado así tan sólo bajo los Han posteriores, o Hou Han (25-220) d.C.), por lo tanto diversos siglos después de su redacción. King –se lo ha ya hecho notar– es la designación reservada a textos tradicionales. La traducción más corriente del título, seguida en nuestra anterior versión, es *El Libro* (king) *de la Vía* (Tao) *y de la Virtud* (tê). Hemos creído oportuno cambiarlo por el de *El libro del Principio y de su acción.* Ello indica ya las ideas fundamentales del texto, que comprende una metafísica, una ética, una doctrina política y, finalmente, elementos de una doctrina esotérica de la inmortalidad, en las tramas de sentencias de múltiples sentidos y en las síntesis de breves capítulos.

En cuanto a la pura metafísica, el concepto de Tao era ya conocido antes de Lao-tsé, el mismo se encuentra en todas las corrientes o escuelas ortodoxas chinas derivadas de la tradición del I-king. Literalmente (e ideográficamente) Tao quiere decir "Vía". Es la Vía en la cual el Todo se mueve. Sin embargo en los orígenes el término no tuvo un significado unívoco, puesto que designó por un lado el Gran Principio (si bien la denominación prevaleciente de *tsé* haya sido el "Gran Uno" o el "Gran Vértice", T'ai Chi), por el otro el sentido del curso del mundo, la fuerza productiva y la ley inmanente de la manifestación. Ya en el título de la obra de Lao-tsé estos dos aspectos del Tao son distinguidos: el Tao es el Gran Principio, su acción, "virtud" o ley, es la *tê*. Tal distinción es sin embargo la de los términos de una unidad dinámica; por tal vía se mantiene en el *Tao-tê-king* la característica de la concepción extremo-oriental del mundo.

4. En las distintas citas que efectuaremos de pasajes de los otros Maestros del taoísmo nos referiremos siempre a las versiones de P. L. Wieger y J. M. De Groot.

Para clarificar este punto, hay que recordar por un lado que hasta desde los orígenes la tradición extremo-oriental ha tenido un carácter no religioso, sino metafísico. Ignoró el antropomorfismo, la humanización de lo divino; consideró principios abstractos e impersonales que permanecieron esencialmente tales aun cuando para éstos fueron usadas imágenes materiales tomadas del mundo de la naturaleza. Así no se habló de un "Dios", sino del Cielo, T'bien, en el sentido de un símbolo de la trascendencia, de una expresión figurada de la infinita altura por encima de lo humano del Gran Principio. Aun cuando esto en la religión de Estado se encarnó en el "Señor de lo alto", Shang-ti, no cesó de tener un carácter impersonal y fue comprendido en función del mencionado Principio, a través del título de Huang-t'ien Shang-ti ("el Cielo, altísimo dios supremo"). Ésta es la primera característica de la concepción extremo-oriental: tiene una pureza trans-humana y caracteres esencialmente metafísicos. Al mismo tiempo, a la misma le fue propio ignorar el dualismo de un supramundo opuesto al mundo. Una unidad fundamental ha sido reconocida, a pesar del sentimiento de lo infinitamente lejano y de lo no-humano, en los términos de aquello que se puede denominar una "trascendencia inmanente". El Tao del Cielo es inaprensible y, simultáneamente, realmente presente y actuante entre las tramas de la realidad fenoménica.

Esta metafísica es retomada, precisada y desarrollada en modo original en el *Tao-tê-king*. Aquí el aspecto "trascendencia" del Principio es puesto nuevamente de relieve con el uso específico de los conceptos de "vacío", de "no-ser", de "no-actuar" y de "sin-forma" y "sin-nombre" para indicar la suprema, desapegada esencialidad del Gran Uno y del Gran Comienzo, superior y anterior al "ser" de las teologías teístas y religiosas.

La Virtud, tê, es dada en vez como el aspecto inmanente y agente del Principio; es el poder que desarrolla la manifestación eterna de la Perfección, manifestación que no tiene un carácter "creacionista" en el sentido teísta, es decir, no se vincula a una voluntad y a una intención, sino que forma parte de la lógica eterna, inmutable e impersonal de lo divino.

Más allá de esto, en Lao-tsé el uso del termino "Vía" se refiere justamente a la concepción del Uno no en términos extáticos, sino en los de un eterno proceso en el cual inmanencia y trascendencia no sólo coexisten, sino que se intercondicionan, se generan de un único acto. Aquí se encuentra el aspecto más característico de la doctrina del Tao-tê-king, que, si pudiese

ser remitida a términos de simple especulación intelectual, reclamaría algunas ideas de la denominada filosofía trascendental europea (de aquí, la interpretación propia de nuestra anterior presentación del texto). Tal situación metafísica es expresada por Lao-tsé diciendo que es "vaciándose como el Principio es y produce. La imagen del fuelle es usada para indicar el acto eterno que por un lado produce el "vacío", por el otro da el ser a la corriente de las formas, a los "diez mil seres". En especial en muchos pasajes en los cuales el Principio a tal respecto es presentado como un modelo, esta idea es dada como un negarse, o no-ser, para ser. Se puede decir: como un trascenderse que en un mismo acto por un lado realiza el Principio como "vacío", como absoluto y centro, por el otro exterioriza y distancia su sustancia en un inagotable e impersonal dar, emanar, escurrir y vivificar. Así no equivocadamente se ha podido decir que en el taoísmo de Lao-tsé, "la virtud es la modalidad de la cual el mismo Principio tiene necesidad para realizarse" (A.Castellani, *La Regola Celeste di Lao-tze*, Sansoni, Florencia, 1927, pg. LIV). Por nuestra parte habíamos hecho también mención a que, en una transparencia metafísica, es dado aquí lo que se puede recoger de varios mitos confusos relativos a "sacrificios" de entidades divinas los cuales dan origen a la creación.

Por lo tanto: intercondicionalidad y co-presencia de trascendencia y de inmanencia, de no-ser hipersustancial y de ser cual sentido último de la Vía del Cielo, pero también del eterno proceso del mundo. Desde tal concepción deriva, a nivel particular, la del no-ser como sustrato omnipresente o dimensión interna y esencial del ser. Desde un diferente punto de vista, otra deducción es que cada cosa, cada ser y cada vida se encuentran en la Vía y en la Perfección, y nunca han cesado de encontrarse allí. Tal como se expresará otro maestro taoísta: "Si alguna cosa fuese o viviese por afuera del Tao, el Tao no sería Tao". De lo cual, tal como se verá, procede también la teoría de la espontaneidad y de la perfección naturales y la ética del estar en la Vía con el ser sólo lo que se es. A tal respecto existe una cierta convergencia entre el taoísmo y el buddhismo mahâyânico, allí donde éste afirma la identidad trascendente de *samsâra* (modo contingente) y *nirvâna* (lo incondicionado) como dos aspectos de la única realidad. Por ésta y por otras convergencias –por ejemplo, con respecto a la noción metafísica del Vacío, común a la una y a la otra escuela– en China se tuvo una interesante simbiosis que aparece en varias

escuelas, desde la antigua escuela Ch'an china hasta sus secuelas como el Zen japonés. La mencionada concepción acerca de la trascendencia inmanente y la perfección natural es aquí expresada diciendo que todo ser tiene naturaleza de Buddha y que todo ser, aun si no lo sabe, desde el comienzo es un "liberado".

Dirigimos ahora nuestra atención a la virtud *–tê–* del Principio, tomada en su aspecto de poder ordenador. Hay que resaltar que en la antigua lengua china el término *tê* no tenía un sentido moral (un tal sentido lo adquirió tan solo tardíamente, luego del confucianismo), sino el de poder de acción (del modo como en el Medioevo se habló de las "virtudes" de una sustancia o de elemento) y, sobre todo, de poder mágico. La fuerza mágica fue designada sea como *ling* que como *tê*. Es en este sentido que, por ejemplo, se habló de los cinco poderes *–wu tê–* gracias a los cuales las dinastías chinas reinaron. Un tal carácter no emigra también de la *tê* cual virtud o acción del Cielo. La enseñanza del *Tao-tê-king* es que, por la presencia real de la trascendencia en la inmanencia, un orden superior se realiza en el mundo en modo invisible y espontaneo, modo en un cierto sentido mágico denominado como del taoísmo "no-agente". Con esta expresión se quiere decir que no se trata de una intervención directa reguladora o moralizadora en el curso del mundo, como en la teología teísta de la Providencia, sino de una influencia superior no ligada a particulares fines o intenciones, privada de relación con los sujetos (es "inhumana", dice Lao-tsé, cap. V), que, aun dejando a las cosas y a los seres su libertad, hace en modo tal que el conjunto se componga en una totalidad que refleja el Gran Uno y la Perfección. La imagen taoísta es la de la red del Cielo que tiene grandes mallas, pero a la cual nada se le escapa nunca (cap. 73), o la del gran valle que no actúa sino hacia donde gravitan irresistiblemente, en el cual descienden y confluyen todas las aguas de las pendientes. Este carácter tiene la Virtud, *tê*, del Principio. Nos podemos referir a estos dichos de Chuang-tsé (XII, 3; XXII, 2): "La acción del Principio a través del Cielo es infinita en su expansión, inasible en su sutileza. Del Principio se puede tan sólo decir que es el origen de todo, que influencia todo permaneciendo indiferente". En manera más general, es decir, afuera de la pura metafísica, el *tê* es también concebido como un "poder de presencia". Seres y cosas pueden ser centros del *tê*, tal como veremos, sobre todo los "Hombres Reales" y los "Hombres Trascendentes". Entonces éstos "actúan sin

actuar", a imagen del Tao; es decir, ejercen una influencia eficaz e irresistible con su mero estar allí, impersonalmente, alejados de cualquier "hacer" y de cualquier intención particular. De allí el pasaje de la metafísica del Tao a la ética y a la política según el *Tao*. Al agregar a las ideas antes fijadas esta particular concepción de la *tê*, el marco cósmico de conjunto es pues el de un inagotable transcurrir y producir empapado por el "Vacío" y por una ley eterna e inmutable que, a través de la magia de la Virtud, opera en cada cambio dirigiendo sin tocar, dominando sin obligar, llevando a término sin "hacer": teniendo un papel esencial en esto –en esa acción imponderable– el denominado principio de las acciones y de las reacciones concordantes, principio ya contenido en la metafísica del *I-king*. Véase a Chuang-tsé (XXV, 10): "El Principio, al actuar como el polo, como el eje de la universalidad de los seres, decimos de él tan sólo que es el polo, el eje, sin tratar ni de comprenderlo ni de explicarlo... Las modificaciones, efecto de una norma única, no alteran al todo inmutable. Todos los opuestos hallan su lugar en esta totalidad, sin chocar entre sí".

En materia de metafísica taoísta haremos mención a dos últimos puntos. El primero se refiere a la teoría tradicional de la Díada metafísica, la cual figuraba ya en la enseñanza del *I-king* como la del *yin* y del *yang*. La manifestación del *Tao* se desarrolla a través del juego alternativo del *yang* y del *yin*, principios opuestos y al mismo tiempo complementarios e inseparables, que tienen múltiples valencias: son el eterno masculino y el eterno femenino, lo activo y lo pasivo, el Cielo (en sentido estricto) y la Tierra, lo luminoso y lo oscuro, lo creativo y lo receptivo, y así sucesivamente. El *I-king* había remitido la estructura de todo proceso, ser y fenómeno a varias combinaciones dinámicas de esos dos poderes o cualidades, fijándolas en el sistema de las imágenes de los trigramas y de los hexagramas, signos compuestos justamente por el *yin* y el *yang* que opera la Vía del Cielo. Una idea particular que recorre en el *Tao-tê-king* es la de la conversión de los opuestos: no existe un acrecentamiento o desarrollo indefinido de una determinada cualidad, por más *yin* o *yang* que sea: alcanzado el ápice, se tiene también el límite más allá del cual acontece la inversión, el pasaje a la cualidad opuesta. Por ejemplo, una paz obtenida más allá del signo desemboca en el desorden y en la guerra, el extremo desorden produce el orden, al ascenso le sigue el descenso y al descenso hasta el fondo el ascenso (véase el proverbio popular chino: "Cuando la

luna está llena, comienza a calar"), y así sucesivamente, en un conjunto en el cual se manifiesta la acción invisible reguladora, rectificadora y compensadora de la Virtud del Gran Principio, como en una inmensa circulación.

El segundo punto se refiere al concepto de mutación, *i*, en el cual sea en el *I-king* como en el taoísmo se reasumen los de producción, creación, desarrollo o devenir. Los seres y las cosas aparecen, devienen, desaparecen por "mutación de estado". En todo lo que acontece, surge, fenece, en nacimiento, vida, muerte, no se tienen sino cambios de estado: ésta es una concepción fundamental de la metafísica extremo-oriental. En el Principio las potencialidades de ser son contenidas en estado preformal; a través del eterno poder del Uno, a tal respecto asimilado a la función femenina (*yin*) del que emite generando, del alimentar y del nutrir, ellos pasan al estado formal (tal como se verá, la "corporeidad" es sinónimo de esto) y entran en la corriente de las transformaciones. En tal corriente pueden quedar, en una circunstancia indeterminada análoga a la del *samsâra* hindú y del "círculo de la generación" helénico (que no debe interpretarse sin embargo como reencarnación, es decir como necesario y repetido reaparecer en la condición humana, sino como "trasmigración" – "ser hombre no es sino un episodio en la cadena de las transformaciones"), si en los mismos subsiste el apego a la forma. Padecen entonces las crisis de discontinuidad debidas a los distintos cambios de estado, al "salir" (nacer) y al "volver a entrar" (morir). O bien pueden superarlas cuando se despegan del estado formal y se integran en la trascendencia presente y en acto en la inmanencia: y entonces se convierten en los "hombres del Tao", y "hombres de la Vía". La "transformación" en el lenguaje técnico, en conformidad por lo demás con el significado etimológico de nuestro término ("el ir más allá de la forma"), corresponde propiamente al segundo caso; las transformaciones en el sentido, digamos así, horizontal, en sucesión, o círculo, del primer caso son simples "modificaciones de estado" y metafísicamente irrelevantes. Aparte de lo que es propio del dominio operativo del taoísmo esotérico, al cual haremos mención más adelante, desde el punto de vista absoluto en esta doctrina, de manera no muy distinta que en el Vedânta y en el Mahâyâna (queriendo agregar referencias occidentales: sea en Escoto Erígena como en Meister Eckhart), la diferencia entre las dos condiciones está sin embargo constituida por un puro hecho de conciencia. En efecto,

se ha ya dicho que desde tal punto de vista no existe ser alguno que se encuentre nunca afuera de la Vía y de la Gran Perfección. En el *Tao-tê-king* ello es también expresado al decir que lo "extremadamente lejano es el retorno" (cap. 25 y 32); en la corriente de las formas el fin y el principio se confunden y –tal como se lee en otro texto– "son iluminados por una gran luz". Así pues de la metafísica deriva directamente la que debe ser la vía para los hombres del *Tao*: excluir todo aquello que es acción extrovertida procedente del centro periférico o que dirigía a potenciar y endurecer el centro periférico, el de la existencia formal exteriorizada –el Yo común individual– para en vez **ser** y actuar manteniéndose en la trascendencia, en la dimensión metafísica "vacía", siempre presente mas allá de todas las modificaciones de estado, en donde se encuentra la verdadera raíz y el centro esencial inmutable e inasible.
Pasemos pues al dominio de la realización personal tal como es considerada en el *Tao-tê-king*. En el centro del texto se encuentra la figura de aquel que es denominado el *sheng-jên*. Siempre de nuevo Lao-tsé nos describe el tipo, el comportamiento, el modo de actuar, la soberanía. La dependencia de la ética respecto de la metafísica resulta explicita. Tal como el lector constatará, en el *Tao-tê-king* se encuentran casi siempre primero los enunciados metafísicos, luego con la partícula "así", o con otra análoga, se indica lo que es propio del *sheng-jên*. Este ser se modela pues en la Vía, y no en un ideal moral humano. Si en Lao-tsé el termino prevaleciente es *sheng-jên*, en el taoísmo se encuentran sin embargo también los de *chen-jên* para designar a un ser muchas veces identificado con el primero. Es en base a todo esto que nosotros hemos hecho la elección del término más apropiado para traducir *sheng-jên*. Los usados casi siempre por parte de los traductores –el Sabio o el Santo– deben ser excluidos. Si "Sabio" es correcto lingüísticamente, sin embargo tal denominación posee un tinte sobre todo noético-filosófico, y para los Occidentales, si pensamos por ejemplo en un Sócrates, en un Platón, o en un Boecio, remite a un tipo muy diferente del taoísta. Aun menos apto es el término "Santo", a causa de su trasfondo de carácter moral y religioso en sentido estricto, trasfondo del que carece totalmente el *sheng-jên*; así como al mismo le falta totalmente también el trasfondo emotivo, anhelante y extático propio del místico. Finalmente, por una análoga razón, es decir por una posible referencia a un cumplimiento tan sólo moral dentro del dominio de lo humano, hemos

descartado un tercer término, "el Perfecto", si bien lo hubiésemos utilizado en la anterior versión. Sobre la base de lo expuesto al analizar la diferentes designaciones taoístas, hemos en cambio adoptado para *sheng-jên*, la traducción "Hombre Real", u "Hombre Realizado". Una dimensión superior, la del "Hombre Trascendente", *shen-jên*, debe por igual ser referida al "Hombre Real", a pesar de la diferencia que, en rigor, existe entre "Hombre Real" y "Hombre Trascendente", y que Guénon ha muy bien esclarecido (*La Gran Tríada*, París, 1946, cap. XXVIII) [5]. Si el término no fuese demasiado técnico, se podría también hablar de adepto en sentido iniciático, mas que de Santo, filósofo, místico o sabio, puesto que, en cuanto a *status* ontólogico, es justamente aquello de lo que se trata; por lo demás, esto no haría perder de vista también una cierta cualidad mágica por igual presente en el tipo en cuestión. En efecto, los "hombres del *Tao*" –*tao-shih*– aun al comienzo de nuestra era eran llamados *fang-shih*, término que alude sin más a esta cualidad. Es idea aceptada la de que la posesión del *Tao*, confiere una fuerza mágica, y los maestros son definidos como *tê-jên*, es decir "hombres de la *tê*" (del poder). Pero el término "adepto" o "iniciado" es demasiado especifico, por lo cual hemos preferido traducir *sheng-jên* como "Hombre Real".

"Hombre Real" es pues aquel que reproduce en sí la ley metafísica del *Tao*: que para ser no es, que negándose se afirma, que desapareciendo se conserva en el centro, que se encuentra pleno estando vacío, que oscureciéndose resplandece, que rebajándose se eleva. Todo esto, en un sentido impersonal y a-sentimental, pues con una diferencia precisa respecto del espíritu que informa una ética análoga afuera del Oriente taoísta, por ejemplo en la religión cristiana. El tema fundamental se encuentra también expresado por el término técnico "conservar el Uno" –*chen-i*– o "conservar la Esencia" –*king*. El hombre se pierde porque disloca la fuerza originaria en lo externo, creando la concreción del Yo, supersaturando tal concreción, ensimismándose en la "vida" o excitándola, alimentando el apego a aquella porción de vida que ha "robado" y a la cual se ha apegado convulsivamente. Opuesta es la vía de la perfección o de la integración: desaturar, dejar la presa, desnudarse, simplificarse, no actuar, dejar el rayo, remontarse al origen. Como en el *Tao*, también en el hombre existe el continuo, libre transcurrir de la vida que permite el desapego esencial, la trascendencia, el

[5] Existe versión castellana de tal obra.

consistir en lo inmaterial y en lo inasible, y que disuelve en una espontaneidad superior y en un calmo dominio la maraña existencial. En el mundo humano, ésta es la "virtud superior" opuesta a la "virtud inferior" la cual tiene en vez en vista el actuar y el tender partiendo de la limitada fuerza humana y del centro ilusorio del Yo individual, siendo en el fondo recortados afuera de la Vía.

Aparece sumamente claro lo absurdo que sea concebir, a tal respecto, la doctrina de Lao-tsé como un "quietismo". Y cuando, aparte de muchos Europeos, de parte de un Chino moderno se siente decir que el "no-actuar" indicado para alcanzar "la conformidad con el *Tao*" es "la debilidad que se encuentra manifestada por el no desear, por el no saber, por el contentarse, por la humildad, etc." (P. Siao Sci-Yi, en su traducción del *Tao-tê-king*, Laterza, 1947, pg. 20), nos hallamos en verdad ante el colmo de la incomprensión. En todo caso, no puede hablarse de un "quietismo" de la más sutil y purificada doctrina del "superhombre". Incomprensiones de tal tipo se ejercen luego en modo claro en los términos en los cuales, en modo general, han sido traducidos muchos pasajes del *Tao-tê-king* refiriéndolos a máximas de una muy mediocre sabiduría en la vida social y política. Si cada uno, por la virtual polisemia de una lengua ideográfica, puede también hallar en pasajes de tal tipo un significado que refleja la propia chatura, también debe quedar firme que el significado esencial es casi siempre aquel en términos interiores, espirituales: se trata de normas de la vida interior más profunda, casi diríamos trascendental, no de la conducta exterior social. La ética de Lao-tsé es sustancialmente una ética iniciática.

Respecto del "no-actuar" taoísta, *wu-wei*, su contraparte positiva es el "actuar sin actuar", *wei-wu-wei*. Tal como se ha dicho, el *wu-wei* quiere decir solamente no-intervención del Yo periférico, exclusión del "hacer" en sentido directo y material, del uso del poder exteriorizado, como condición para la manifestación de una forma superior de acción, que es justamente el "actuar sin actuar", *wei-wu-wei*. El *wei-wu-wei* penetra como la misma "acción del Cielo" én sus caracteres de *tê*, de poder espiritual invisible que lleva todo a cumplimiento, irresistiblemente pero también "naturalmente". Con fórmulas paradojales, Lao-tsé vuelve siempre de nuevo sobre este concepto: desapego, abandono, no-querer, no-actuar para poder liberar al verdadero actuar, en identidad con la misma Vía. "Ser hombre es ser Cielo

–agrega Chuang-tsé (XX, 7)– lo que impide al hombre ser Cielo es su actividad propia". Y el mismo Chung Yung (26): "Quien es así puede permanecer imperceptible o bien manifestar su influencia; sin moverse puede provocar mutaciones, y sin esforzarse cumplir obras".

En este contexto se encuentra otra patente absurdidad en muchos traductores y comentaristas, la de ver en los preceptos taoístas relativos sea al individuo como a la sociedad los de un "retorno a la naturaleza", con la premisa de la bondad o espontaneidad natural, casi como si se tratase de las doctrinas de Rousseau anticipadas veintitrés siglos antes, con la apología del "buen salvaje" y el correspondiente proceso a la "cultura corruptora" propios del Setecientos europeo. Por cierto en el taoísmo la negación de la "cultura" –el saber exterior, el racionalismo, el sistema social artificioso, la pequeña ciencia política entremetida, el celo por "iluminar al pueblo" y todo lo demás, comprendido el mismo estudio de los libros sobre el Tao (que, dice Chuang-tsé, no son sino "los excrementos de los Antiguos")– es aun más radical que en aquellas ideologías de tipo rousseauniano. Sin embargo aquí la contraparte es algo que no tiene nada que ver con la naturaleza y con la naturalidad, tal como se las ha podido concebir en Occidente. Así como en los textos extremo-orientales, "natural" aparece muchísimas veces como sinónimo de "celeste", de la misma manera como "naturaleza" fue concebida la misma Vía en su forma sensible, el inasible, incorpóreo orden celeste en acto (ver Chung-Yung, 1: "El desarrollo celeste se denomina naturaleza"). Así pues la espontaneidad de la cual se habla y que todo opera en la medida en que tan sólo "no se actúe", es decir que el individuo no se entrometa, es la trascendental de la Vía del Cielo; la "simplicidad originaria", *p'u,* taoísta no es una banal inocencia primitivista casi animalesca idealizada, sino el estado que en otras tradiciones fue percibido con el mito de la edad áurea y con otros mitos originarios, estado al cual le era propia, si es que así nos podemos expresar, la naturalidad de lo sobrenatural y la sobrenaturalidad de lo natural. Por lo demás hay que notar que, sea en Lao-tsé como en los textos ortodoxos más antiguos, hasta el atribuido al legendario Fo-hi (que habría reinado desde el 3468 a.C), se refieren a una aun más remota antigüedad, de la cual quiere renovarse la vía (respecto de Lao-tsé, Confucio habría afirmado: "Este hombre pretende practicar la que fuera la sabiduría de la edad primordial"). Hecho del elemento celeste un sinónimo del natural, y contrapuesto al

elemento humano, es un dicho taoísta que "es necesario que el elemento celeste predomine a fin de que la acción sea conforme a la perfección originaria". El occidental debe pues tener presente que, allí donde él es llevado a ver un "naturalismo", se trata en vez de la visión del mundo propia de una humanidad que, en un cierto modo, aun se encontraba vinculada a los orígenes y a la "supra-naturaleza"; en manera directa y existencial, y no a través de teorías, revelaciones o religiones en sentido estricto (*religio*, de *religare*, es decir a ser vuelto a unir lo que se encuentra escindido) como en sucesivos estadios o ciclos de civilizaciones. Ésta es la clave para entender el verdadero rostro de la espiritualidad extremo-oriental en general, hasta expresiones, como las artísticas (se piense, por ejemplo en la pintura, con una "naturaleza" sutilizada que tiene como tema constante de trasfondo, o "tela", lo aéreo y el "vacío" metafísico); es la clave, a su vez para explicar, en aquella antigua espiritualidad y en tanto la misma se ha sucesivamente conservado, la ausencia del momento ascético en sentido estricto, es decir como esfuerzo, mortificación y superación violenta, y, finalmente, para entender los aspectos antes mencionados –y de este modo falsificados– de las enseñanzas del *Tao-tê-king* respecto del no-actuar.

Referido al "Hombre Real", el no-actuar, en otro aspecto, se refiere a quien se sustrae al juego de las interacciones, de las acciones y de las reacciones concordantes para actuar en vez sobre el plano invisible y preformal de las causas y de los procesos en estado naciente. En esto se reencuentra, en el *Tao-tê-king*, la idea fundamental del mismo *I-king* considerado en su aspecto de libro "oracular": la de prevenir la coacción de los acontecimientos y de las situaciones, de llevar la acción sobre lo que aun se encuentra en devenir en base al conocimiento de las "imágenes" de lo que acontece en el Cielo y la tierra. Y ya en la tradición del *I-king* se había definido al tipo de quien, usando tal conocimiento, se encuentra en grado de prever, controlar y dirigir el juego de las acciones y de las reacciones (del *yin* y del *yang* en el mundo de las formas y de los seres), más allá del principio inmóvil e impersonal del cual él reproduce su naturaleza. Así puede definirse tal aspecto del "no-actuar" taoísta como el no ponerse en el mismo plano de las fuerzas o de las cosas del cual se quiere arribar a término. Justamente ha sido recordado por analogía el principio de la lucha japonesa, que es el "de no oponer nunca la fuerza a la

fuerza, sino de abatir al adversario con la fuerza de éste" (C. Puini). El "Hombre Real" "no actúa" –cede, se retira, se repliega– para actuar de tal manera, es decir para asegurarse la iniciativa de la verdadera acción, refiriéndose a la cual Lao-tsé habla de un vencer sin combatir, de un atar sin usar nudos, de un atraer a sí sin que se nos llame y se nos mueva. En un ámbito más especial, puede también hacerse referencia a lo que es propio de la magia, cuando se remite el *wu-wei* a la acción imperceptible sobre lo que es aun "débil" o "blando" (en germen) para alcanzar los futuros desarrollos, para detenerlos o para conducirlos en un sentido querido, que le parecerá natural al profano. En este contexto en el *Tao-tê-king* se dice que el débil triunfa sobre el fuerte, el pequeño sobre el grande, el blando sobre el rígido, y se usa la imagen del agua, la cual toma la forma de todo lo que no tiene comparación en la corrosión de lo duro y lo rígido. Aparte de la doctrina del *wu-wei*, en lo relativo al *sheng-jên* se indican (si bien con interferencias) dos modos posibles de aparecer. El primero es el que se puede denominar del iniciado desconocido. Sse Ma Ts'bien refiere: "Para su escuela la principal meta es la de mantenerse escondidos y no tener nombre ni fama". Otro dicho: "No se es Sabio si se deja rastro". El *sheng-jên* puede identificarse exteriormente con el hombre común, incluso con el hombre común despreciable, pareciendo privado de saber, de habilidad, de espíritu práctico, de cultura, de ambiciones, como quien se deje transportar por la corriente del mundo, evitando sobresalir, ponerse de relieve: como por una especie de reflejo, en la propia humanidad empírica y en la propia conducta, de un mantenerse en la profundidad sin exteriorizar nada. Este tipo impenetrable del iniciado puede parecer –y en una cierta medida efectivamente es– muy extremo-oriental; pero en el fondo se expresa también en otras tradiciones, en el Mahâyâna y en el Islam por ejemplo, luego en el hermetismo y en el rosacrucismo occidentales. Y donde en Lao-tsé la descripción del "Hombre Real" en su lenguaje críptico comprende algunos tintes de antinomismo, es decir, de desprecio respecto de los valores y de las normas corrientes, de la "pequeña virtud" y de lo que se vincula al vivir social regulado, se pude arribar, por un paralelo al tipo sufí, islámico, de los denominados "reprensibles" (*malâmatiyah*), tales en tanto puedan tener una alta, no conocida dignidad, o a la leyenda tibetana de Naropa, que no logra hallar al maestro Tilopa porque, aun hallándolo siempre de nuevo, no sabe reconocerlo en la persona

de quien cumple acciones reprensibles para él, o finalmente, a otro tipo islámico, al de los *majâdhîb*, iniciados que han operado una escisión por la cual el desarrollo trascendental no tiene reflejos en la parte inferior, humana, que es abandonada a sí misma.

Se encuentran en el *Tao-tê-king* ciertas caracterizaciones sugestivas, dadas en el notorio estilo paradojal de este tipo. No se está cerca de él, tampoco se está lejos, él se encuentra por encima del honor y por encima de la deshonra (cap. 56). Sin deberes en el mundo, es un extranjero errante que asiste (35). Indeterminado como la ola en el océano, no ama sino la altura solitaria (cap. 22). Lleva vestimentas comunes y esconde la materia preciosa (cap. 70). De acuerdo al símbolo ya citado, así como el agua él es inasible e indomable, puesto que se adapta a todo (cap. 8, 76, 78). Progresa sin avanzar, posee sin tomar, arriba sin caminar, vence abandonando (cap. 69). Para mantenerse en el vértice vela su Yo (cap. 66). Es un ser que no ofrece presa, mientras, si quiere actuar, su acción, puesto que es de otro plano –por detrás de los bastidores, podría decirse– alcanza el fin sin que sea posible una resistencia. No se encuentra ausente el rasgo mágico de una invulnerabilidad aun física, casi como un crisma, signo tangible simbólico, de su trascendente desapego que crea un diferente *status* ontólogico (cap. 50). Chuang-tsé (t. 5) así habla de ello: "en el cuerpo de un hombre, él no es más un hombre. Vive entre los hombres, pero es absolutamente indiferente respecto de su aprobación o desaprobación, puesto que no tiene más sus sentimientos. Infinitamente pequeño en aquello por lo cual es aun hombre; infinitamente grande en aquello por lo cual es uno con el Cielo". Y Lieh-tsé (II, 5): "Lleva su mirada a las alturas de los cielos, o en los abismos de la tierra y a los más alejados horizontes sin que su espíritu se conmueva".

En vez el segundo tipo del *sheng-jên* taoísta corresponde a situaciones en las cuales una determinada estructura de la sociedad y de la civilización hace posible la correspondencia de la cualidad interna y secreta con una autoridad y una dignidad exteriores, en el ejercicio de las funciones visibles propias de un jefe, de un ordenador y de un soberano. En tal caso la figura de *sheng-jên* se confunde con la de Wang y del Ti, del "Hijo del Cielo" de las dinastías extremo-orientales. Ésta es la segunda posibilidad. Las referencias al "Hombre Real" en tal vestimenta son , en el *Tao-tê-king*, no menos numerosas que las del otro eventual modo propio de aparecer. Ello

lleva a considerar el tercer aspecto de la enseñanza, es decir, la aplicación de la metafísica del *Tao* a la política.

Si intrínsecamente la doctrina de Lao-tsé no tiene nada de "místico", este carácter suyo se confirma aquí bajo un especial aspecto: justamente por la constante referencia de la Vía a quien debe ordenar la sociedad y actuar como centro o polo a las fuerzas del mundo, al cual no le es para nada contrapuesto el exponente de una abstracta espiritualidad evasionista. También en esto Lao-tsé se mantiene rigurosamente en la línea de la tradición primordial china, la cual fue una tradición de la unidad no sólo sobre el plano puramente metafísico, sino también sobre el político. La misma en efecto ignoró la división de los dos poderes (autoridad espiritual y autoridad política), asoció las enseñanzas de la sabiduría trascendente, a partir del *I-king* y de los comentarios al mismo, a figuras de emperadores y de príncipes –Fo-hi, el "Emperador Amarillo", Wen-Wang y así sucesivamente– y no a una línea sacerdotal o "filosófica" diferente. Como depositarios de tal doctrina fueron considerados los soberanos: así como pareció natural que eminentemente al que posee el conocimiento y se encuentra en la Vía en cuanto "Hombre Real" u "Hombre Trascendente" le correspondiese el mando y la función del *regere* según el "mandato del Cielo". En este contexto tiene un significado fundamental la concepción extremo-oriental de la denominada Gran Tríada, constituida por el Cielo, por la Tierra y por el Hombre: el Hombre, como mediador entre Cielo y Tierra, es esencialmente el hombre como soberano y el soberano como "Hombre Real". Tal enseñanza, que es también confuciana (ver Chung Yung, 22), se vuelve a encontrar exactamente en el *Tao-tê-king* (cap. 25). Función eminente del soberano es la de mantener el contacto entre el Cielo y la Tierra.

Así como en la ética, la esencia de la política taoísta es la imitación del Principio, por lo tanto también el no-actuar lo es de acuerdo a la valoración antes aludida. Y hasta 1912 [6], es decir, hasta cuando duró el antiguo régimen, *wu-wei*, no-actuar, fue la forma que, escrita sobre el cinabrio, se encontraba sobre el trono imperial chino. Apenas es necesario decir que a tal respecto la incomprensión de la gran mayoría de los traductores y de los comentaristas de Lao-tsé no ha sido menor que la demostrada al hablar

[6] El año en el que cayó la dinastía Manchú, luego de la secesión meridional del país por obra de Sun Yat-sen.

del "quietismo" y de la "pasividad" taoísta como ideal individual. El precepto de excluir en el gobierno a la fuerza y a la coerción, de no intervenir pesadamente en el mecanismo delicado y complejo de las fuerzas sociales, la idea de que el hacer en exceso y la ultra organización, el racionalismo, la complicación, la politiquería y la sustentación de preceptos de "socialidad" y de virtudes al respecto conducen a efectos opuestos a aquellos a los cuales se apunta. El principio de que todo debe ordenarse por sí mismo y que se deben tan sólo propiciar desarrollos naturales y la maduración de los efectos a partir de determinadas causas, de modo tal que el *optimum* político es reconocido allí donde los "diez mil seres" y "todos bajo el Cielo" casi no saben que son gobernados y dirigidos –todo esto en el *Tao-tê-king* no puede no hacer pensar en un abstencionismo político, en una utopía societaria que, nuevamente, nos remite a Rousseau, a la negación de cualquier autoridad o potestad superior y por lo tanto en el fondo, de la misma idea de Estado. Esta falsificación es casi inevitable por parte de los Europeos modernos, debido a que éstos no tienen más ningún sentido del ambiente y de los valores fundamentales propios de los regímenes de base tradicional de los orígenes. Pero haber entendido el verdadero significado de la metafísica taoísta y del modo de ser de los "Hombres Reales" también quiere decir darse cuenta de que se trata de otra cosa muy distinta. La idea de Estado, sobre todo, es reconocida, más aun en grado eminente, teniendo en cuenta que, tal como se ha dicho, el Estado, el imperio, es concebido nada menos que como la imagen terrestre de la Vía y casi como una emanación de la misma. En cuanto al régimen conforme al Tao al mismo le corresponde el atributo de "olimpismo" (L. Wieger) si es tomado en sentido positivo, y la norma del soberano es la misma de la ética personal: desapego, no-actuar cual individuo a fin de ejercer una acción la cual, por ser sutil, invisible e inmaterial, no es menos real, sino más aun –dadas ciertas condiciones del ambiente– es más eficaz que la de cualquier uso pesado y obtuso de la fuerza, que de toda intervención "activista", de toda coacción. El soberano debe constituir el "invariable medio" (es la misma idea de Confucio). Como el Gran Principio, él se encuentra ausente, pero justamente con ello supremamente, impersonalmente presente. Ejerce la "acción del Cielo" actuando con su sola presencia, con su simple existir como "Hombre Real", con su trascendencia. Es en este sentido que Kuan-tsé (I, 5) dice: "Soberano es el que está sin movimiento".

Ésta es la aplicación directa de la mencionada doctrina extremo-oriental de la Gran Tríada, del hombre concebido como tercer poder entre Cielo y Tierra, en un marco que puede aparecer como inusitado sólo si se descuida la mencionada asimilación, en tal tradición, de la función política con la sacral: porque de lo contrario, si se concibiese todo limitadamente al plano sacral, una idea semejante no fue desconocida para el mismo Occidente, encontrándose exactamente en la función del "pontífice" de acuerdo al significado etimológico arcaico del término (= "hacedor de puentes"): seres concebidos como mediadores, como vías en razón de la irradiación de una influencia de lo alto en el mundo humano o incluso como centros impersonales de tal influencia –en términos taoísta: de la *tê*. La idea de la "inmovilidad agente" fue notoria también para el aristotelismo, además de otras tradiciones orientales (se refleja, por ejemplo, en las divinidades hindúes de tipo "purushico"). El taoísmo no hace sino referir específicamente este mismo orden de ideas al *sheng-jên* cual soberano.
Así lo esencial, por el *regere*, no son las acciones especificas materiales, no un "hacer" y ni siquiera un compromiso humano, sino –en razón de la unión con el Principio, por la destrucción en sí de cualquier particularidad y de cualquier impulso irracional, por la adecuación de la propia naturaleza a la del "centro"– es poseer y alimentar la *tê*, la Virtud. Entonces el soberano irradiará una influencia que resuelve tensiones, modera, compone invisiblemente e imperceptiblemente el juego de las fuerzas en el equilibrio total, que vence sin combatir, que pliega sin usar la violencia, que rectifica y propicia un clima en donde todo puede desarrollarse en modo "natural", conforme a la Vía, en modo tal de "volver a acercar al estado primordial". Para ello son necesarias dos condiciones.
La primera es justamente, en lo alto, el no-actuar, la impasibilidad impersonal del jefe, separado de cualquier sentimiento humano, de cualquier manía de grandeza, neutral sea ante el bien como ante el mal como lo es, metafísicamente, el mismo Principio, puesto que toda declinación en un sentido o en el otro respecto de tal neutralidad o centralidad paralizaría la Virtud y tendría por inmediata repercusión el desorden alrededor de él. En segundo lugar, en el ambiente y en la periferia, la condición es que los "diez mil seres", es decir el pueblo, se mantengan lo más posible en la "simplicidad originaria", es decir, que no se quiera ser lo que no se es, que se permanezca fieles a la propia naturaleza y se realice en un cierto grado,

sobre el propio plano, la ética taoísta que condena la extroversión, el individualismo, la agitación por fines no naturales, la avidez, el desequilibrio, el exceso. Entonces se hará sentir la "acción del Cielo", sea positivamente, a través del mencionado clima en el cual las disposiciones positivas serán llevadas a desarrollarse en modo libre y natural, sea negativamente, remitiendo poco a poco en el justo orden a las fuerzas que, a través de un juego de acciones y reacciones concordantes, interfieren con la composición de las vías y de los destinos y con la ley de la conversión de los opuestos cuando éstos alcanzan su límite. Actuar sin actuar en este marco, en el contexto de un concepto olímpico y sobrenatural de la soberanía, tal es la función del soberano taoísta, tal como es puesta en luz en múltiples formas en el *Tao-tê-king* y luego, subrayada por los otros dos maestros de los orígenes, Lieh-tsé y Chuang-tsé.

Reconocemos que, de las dos condiciones, la segunda es utópica tan sólo refiriéndose a la orientación de la humanidad más reciente. En efecto, el mismo mundo europeo conoció, desde después del Medioevo, la fidelidad de vastos estratos del pueblo al propio estado y a la propia naturaleza, y ésta fue la base de la estabilidad del antiguo régimen. En cuanto al primer punto, a la soberanía olímpica, en Europa se habían conservado por lo menos rastros allí donde el poder temporal no se disoció de la autoridad espiritual y las monarquías de derecho divino tuvieron un intrínseco prestigio, un carácter simbólico y una mística propia. Sin embargo ya la misma China de los primeros siglos del taoísmo estaba lejos de presentar sin más el ambiente social presupuesto por el principio político del no-actuar reafirmado por la doctrina de Lao-tsé. En vistas de esto el confucianismo tomó el otro camino, el de una ortopedia social y humana basada más sobre principios normativos que sobre la originaria espontaneidad. La denominada Escuela de la Ley de Han Fei-tsé dio prueba de un sano realismo uniendo las dos exigencias, interpretando las ideas taoístas en el sentido que en un primer momento se diría como proceder en modo drástico para remitir a los individuos y a la masa al estado natural atacando cualquier trasgresión y exceso, y sólo en un segundo momento debería aplicarse el principio político del no-actuar en el marco de desarrollos libres y naturales favorecidos por la influencia superior. En vez en Lao-tsé los principios de una política de base metafísica de la soberanía olímpica y de la acción invisible, de lo alto, se presentan sin compromisos y sin

atenuaciones, en adhesión a la pura doctrina de los orígenes. Esto es así también si son conocidas y descritas las etapas del descenso, de la involución del principio político (cap. 17), que conduce hasta al jefe que es tan sólo temido y, finalmente odiado y despreciado. Chuang-tsé, al haber reconocido que "bajo los soberanos de la antigüedad la condición de los hombres era totalmente diferente: "el pueblo seguía tan sólo la propia naturaleza", debía impulsar su pesimismo hasta decir: "Aquellos que han conocido el Principio se han convertido en los emperadores y los reyes de la edad heroica, los que no lo han conocido han permanecido como seres terrenales y carnales... Ahora el Principio es así olvidado, en modo tal que todos los seres, salidos de la tierra a la tierra vuelven" (IX, 2; XI, 3). De todo esto se es llevado a decir algo sobre el cuarto y último aspecto de la doctrina del *Tao*, que se refiere a la noción iniciática de la inmortalidad.

La opinión corriente de los sinólogos es que, luego del periodo de Lao-tsé, de Lieh-tsé y de Chuang-tsé el taoísmo se habría corrompido y habría degenerado; dejando de ser "filosófico y místico" se habría por un lado transformado en una religión que absorbió las creencias populares más espurias y primitivas, por el otro habría dado lugar a un conjunto de doctrinas y de practicas supersticiosas, asociadas a la magia y a la alquimia, en cuyo centro se hallaba la búsqueda de la "inmortalidad corpórea" y de poderes taumatúrgicos.

Todo esto es exacto tan solo en un sentido. Una vez reconocido que el núcleo esencial de la doctrina en los orígenes tenía un carácter no "filosófico y místico" sino, una cosa muy distinta, metafísico, en la historia del taoísmo se constata por cierto el mismo proceso de degradación padecido por el buddhismo, que en los inicios, como doctrina del despertar y de la iluminación, había tenido un carácter casi exclusivamente iniciático [7]. Para la una y para la otra doctrina ésta fue la fatal consecuencia de su difusión y popularización. Ya en los primeros siglos después de Cristo el taoísmo se había transformado en una religión que atrajo a las masas populares alcanzando su apogeo entre el IV y el VI siglo bajo las seis dinastías. Incluso dio lugar a un movimiento político con la revuelta de los denominados "Turbantes Amarillos" que en la mitad del siglo II derribó el imperio de los Han. En esta religión, lo que en la doctrina originaria tenía carácter de principios metafísicos abstractos y de momentos de la

7 Véase J. Evola, *La doctrina del despertar*, Ed. Heracles 1999 Buenos Aires.

experiencia interior, se transformó en un conjunto de divinidades, de espíritus de entidades que en número cada vez más creciente poblaron un panteón fantasioso y barroco análogo al del Mahâyâna religioso buddhista. Así como Buddha, Lao-tsé fue divinificado. Se reafirmaron las formas constantes de lo que es simple religión: la remisión a los dioses para obtener la salvación, la necesidad de una ayuda espiritual externa, la fe, la devoción, el culto con ritos y ceremonias también colectivas. Y bien, en lo relativo a todo esto se puede hablar sin más de una involución que alejó completamente del espíritu del primer taoísmo. El taoísmo convertido en religión popular y exoterismo, luego de haberse en parte mezclado con el buddhismo, tenía sin embargo a su vez que decaer rápidamente y no subsistió sino como un culto de monjes o como la práctica de brujos, convirtiéndose en objeto de desprecio por parte de las clases cultas intelectualizadas de China. En modo distinto se encuentran las cosas en lo relativo a aquello que, por incomprensión, ha sido concebido como un conjunto de técnicas supersticiosas y mágicas para la consecución de la "inmortalidad corpórea". En efecto, no se trata aquí de una degradación, sino, por el contrario, del aspecto esotérico y operativo del taoísmo, allí donde éste asumió la forma particularmente precisa de una doctrina, la cual en esencia no es propia tan sólo de la tradición en discurso, sino que se reencuentra en la base de todo lo que es iniciación, aun afuera del Oriente. El equívoco ha nacido del hecho de que de esos aspectos del taoísmo los más llegaron a saber algo sólo cuando se degradaron en ambientes y sectas que no entendieron más el verdadero significado: entonces resultó natural atribuir a las doctrinas en sí mismas tal como ya en precedencia se habían transmitido los caracteres problemáticos y distorsionados propios tan sólo de lo que había aparecido más tarde. También unos sinólogos han sin embargo debido reconocer que ya en los Padres del taoísmo es reconocida la presencia de elementos de la doctrina iniciática de la inmortalidad, que ésta no es pues, como sostienen tantos otros, sino algo más reciente y espurio que se apoya sobre interpretaciones forzadas y fantasiosas del *Tao-tê-king* y de otros textos. Es más bien verdad que en tales textos antiguos se encuentran tan sólo unas menciones muchas veces involucionadas; pero, tal como hemos resaltado, en Lao-tsé y en los otros no se tienen que ver individuos aislados entregados a especulaciones personales, sino los exponentes de escuelas y de cadenas que custodiaban por cierto *ab antiquo* la doctrina

integral. A estas últimas hay que referirse cuando en ciertas tradiciones taoístas se habla de los "inmortales reales que han realizado el *Tao*" y que se transmiten tan sólo entre ellos, por vía oral, la enseñanza secreta acerca de los procedimientos iniciáticos, jurando con la sangre no revelarlos a otros.

Formulada esta premisa, aun si a tal respecto más que al *Tao-tê-king* hay que referirse pues a la tradición en general a la cual el mismo se vincula y que en tales aspectos se hizo notoria tan sólo más tarde frente a múltiples distorsiones, daremos una breve mención de aquello de lo que se trata.

Para hacer resaltar el sentido de la doctrina de la inmortalidad de la cual se ha hablado y que, tal como resaltáramos, es común sea al taoísmo como a otras escuelas iniciáticas orientales y occidentales, servirá una comparación con las posturas religiosas; y aquí, para simplificar, nos remitiremos a las del cristianismo. Para el cristianismo toda alma es inmortal, la inmortalidad le es co-sustancial y se encuentra garantizada. No la supervivencia del alma respecto a la muerte, sino el modo en la cual ésta sobrevivirá –se obtendrá la beatitud del paraíso o se deberá sufrir los tormentos del infierno– constituye aquí el problema. Así pues todas las preocupaciones del creyente no son las de escapar a la muerte, sino de evitar al alma inmortal el más allá tormentoso y de asegurarle el beatifico: esto es lo que para él significa la "salud" o la "salvación".

De acuerdo a la doctrina iniciática las cosas se encuentran de un modo muy diferente: el problema no es **cómo** se sobrevive, sino **si** se sobrevive. La alternativa es entre efectiva supervivencia y no-supervivencia, no siendo la supervivencia y la inmortalidad concebidas como un dato, sino como una simple y no ordinaria posibilidad. Según el taoísmo casi todos los hombres se encuentran inscriptos en el Libro de la Muerte; tan sólo en casos excepcionales el Regente del Destino los borra de tal libro y los inserta en el Libro de la Vida, es decir, de los inmortales. Sería por lo demás fácil indicar correspondencias de tal idea antidemocrática respecto de la inmortalidad, sobre todo como contenido de mitos, en otras tradiciones. Bastaría recordar la noción del doble destino, del de los "héroes" destinados a las sedes casi olímpicas de los inmortales, y el de "los más" en la antigua Hélade. Pero en el taoísmo esotérico aparte de la doctrina se trata de un conjunto de técnicas puestas en obra para asegurarse el privilegio de la inmortalidad provocando un cambio de estado, es decir la

"transformación" de la cual se ha hablado más arriba.
Un segundo punto diferenciador con respecto al exoterismo religioso es que, mientras que para éste el alma se convierte en inmortal separándose del cuerpo, en el taoísmo se encuentra en cambio la idea, en apariencias bizarra, de una inmortalidad que debe elaborarse ya en esta vida en el cuerpo y a través de una transformación del cuerpo. Tal idea que, por igual es también propia de otras enseñanzas tradicionales y mistéricas, en la metafísica extremo-oriental encuentra un marco sumamente apto. En efecto, tal metafísica, a partir de los primeros comentarios del *I-king*, ha ignorado el dualismo entre alma y cuerpo, entre "espíritu" y materia. Tal como se ha dicho, aquí el nacimiento ha sido concebido como un pasaje del ser del estado invisible y aformal al visible y formal, y como corporeidad ha sido concebido simplemente el existir con forma, o existencia exteriorizada. Ésta ha sido también explicada como un coagularse o un atarse por parte de lo espiritual, y por tal cambio de estado han sido también dadas imágenes simbólicas corporales, las de una fijación de los espíritus y de los soplos o de la coagulación de la sustancia etérea sutil (*k'i*). En su sentido más profundo, la fijación es sin embargo la identificación o ensimismamiento del ser en la existencia con forma. La existencia formal exteriorizada es retomada en la corriente de las transformaciones, está pues sujeta a las crisis propias de todo cambio de estado, al salir de un estado (morir) y al pasar a otro. Aparece natural para el que se haya fijado en la forma, es decir, en el estado corpóreo, esta crisis no puede ser destructiva. No habiendo conservado, habiendo "disipado" el Uno, o Esencia, él en sentido propio puede no sobrevivir, "entrará" y "saldrá" en forma recurrente sin que nada sustancial permanezca. De acuerdo al taoísmo, su ser como individuo se desintegra; estando obnubilado el principio metafísico, habiendo arribado el término, las fuerzas múltiples (representadas como variadas entidades que residen en el cuerpo) mantenidas provisoriamente juntas en el complejo corpóreo y en manera general en la humana personalidad, se liberan dejando de proveer la base para la conciencia y la continuidad del Yo individual.
Sobre este trasfondo, a su manera no divagante, sino realista, se define también la doctrina esotérica de una inmortalidad a elaborarse en el cuerpo y en vida (como circunstancia evitable es aquí considerado el morir antes del propio tiempo) en base a una transformación ontológica y existencial

de la condición de la existencia formal: inmortalidad, que no significa escapar materialmente de la muerte, sino escapar de la crisis que se vincula para el hombre común a la transformación o cambio de estado, *hua*. Así pues respecto del legendario soberano Jan-siang se dijo: "Él solo permanecía no transformado en la transformación universal". Y Chuang-tsé (I, 2), respecto del "Hombre Real": "Ni la vida ni la muerte pueden provocar mutación alguna de su Yo: sin hablar de los focos de influencias dañinas". No es el caso aquí de detenernos en detalles. Diremos tan solo que las técnicas contemplativas apuntan a frenar la tendencia extrovertida hacia el ensimismamiento en la vida y de disipación de la esencia en la vida (en el *Tao-tê-king* son muchas las máximas susceptibles de ser asumidas operativamente en este sentido), para generar y alimentar lo que es denominado el "embrión inmortal" o "embrión misterioso", disolviendo la coagulación de la existencia formal. Lo cual podría expresar con el lenguaje dualista occidental, diciendo que el "cuerpo" se transforma en "espíritu", o que "cuerpo" y "espíritu" se convierten en una misma cosa a través de la reintegración en el Principio. Puede citarse el siguiente pasaje de un texto, del *Yun-chi ch'bien-ch'bien*, referido por Maspero (*Le Taoïsme*, Paris, 1950, pg. 39): "El cuerpo está penetrado por el *Tao* y se convierte en una sola cosa con el espíritu; aquel en quien cuerpo y espíritu se encuentran unidos y no hacen sino una sola cosa es denominado hombre divino (*shen-jên*). Entonces la naturaleza del espíritu se encuentra vacía y sublimada, su "sustancia no se destruye en la transformación. Al ser el cuerpo totalmente semejante a la vida, no hay más ni vida ni muerte... durar y concluir dependen únicamente de sí; se sale y se vuelve a entrar sin intervalo". Y entonces: "El cuerpo material transformado es idéntico al espíritu; el espíritu fundido se convierte en sutil, es uno con el *Tao*" (*Le Taoïsme*, pg. 40). "Fundido", "fundir", es un término técnico del taoísmo operativo, sinónimo de "descoagular" (en el mismo sentido de un metal que pasa del estado sólido al estado fluido por efecto del fuego, es decir, justamente por fusión) Es así superado el endurecimiento en la forma, tan sólo a causa del cual la muerte puede significar otra cosa que una simple mutación de estado, que no afecta a la esencia. Todo el ser se convierte en vivo en la corriente del fluido vital primordial, *ch'i*, con lo cual se restablece el contacto.

Queda tan sólo agregar que todo esto no es pensado en términos

abstractamente espiritualistas. En la fusión los múltiples poderes del complejo psico-físico, que en otra forma se disociarían y se liberarían, son integrados y retomados en el Uno esencial. De aquí la noción, específicamente taoísta, que aparece en diferentes "biografías de los Hombres Reales que han encarnado el Tao", de la fusión o solución del cadáver, *shi chieh*; el adepto taoísta al morir no deja un cuerpo; en su tumba no se encuentra otra cosa que una espada o una verga-cetro como símbolo. Ésta es la señal de los "hombres del Tao", de grado superior, denominados los "Inmortales". Ellos son pues tales – repitámoslo– no en el sentido de que vivirán perpetuamente como hombres, sino en el sentido de que mueren sólo en apariencias, puesto que están integrados sin residuo en el principio central superior sea a la vida como a la muerte. Así pues el verdadero significado de la "inmortalidad corpórea" taoísta es que la forma integrada en lo preformal es transferida a la condición no exteriorizada primordial, aunque sustraída del flujo de las modificaciones y de los cambios en modo tal de poder pensarse, por analogía, en un "cuerpo inmortal". De quererlo, aquí se puede también hablar de "formas puras", en un sentido análogo al dado por la escolástica a tal término. Tan sólo por parte de los profanos o de los semi-iniciados, que no podían entender en estos términos metafísicos y esotéricos la enseñanza, el conjunto fue asumido en modo grosero y supersticioso y se pensó pues en procedimientos que prometían eliminar la vejez y la enfermedad y prolongar indefinidamente la existencia física. El equívoco, con el inevitable pasaje a formas supersticiosas, es pues manifiesto, aun si no debe excluirse que de la realización espiritual puedan eventualmente proceder, a la manera de efectos, ciertas posibilidades extranormales de la existencia humana y que hayan sido sumamente cultivadas por algunas escuelas [8].

Para los Occidentales, la misma terminología se presta luego a un malentendido, puesto que la expresión casi siempre usada es *ch'ang-seng*, la cual, si bien literalmente quiere decir "larga vida", en realidad alude a una vida que no tiene fin, a una vida continua, por lo tanto también a la inmortalidad (hicimos mención ya a que un no diferente sentido en China lo ha tenido la misma "vejez", en donde el atributo "viejo" es aplicado a divinidad y al mismo Lao-tsé); es fácil, sobre tal base, creer que los Maestros

[8] Véase también J. Evola, *La Tradizione ermetica* (1933), Parte Segunda, 24 y 26. Hay versión castellana.

hubiesen tenido exclusivamente en vista la longevidad y una especie de composición del elixir de larga vida. Finalmente una falsificación aun más grave se la tuvo en China en el taoísmo-religión, en donde la mencionada doctrina esotérica dio lugar al mito del creyente que, luego de la muerte, retoma el cuerpo y sale del sepulcro para ir al paraíso de los inmortales. Es la exacta correspondencia de la grosera concepción exotérica cristiana de la "resurrección de la carne", nacida por el mismo camino, es decir por una interpretación obtusa de algunas enseñanzas mistéricas recogidas por el cristianismo de los orígenes y algunos de cuyos ecos se encuentran en la concepción paulina del "cuerpo glorioso" o "cuerpo de resurrección". La "resurrección de la carne" no es el acontecimiento fantástico del fin de los tiempos, sino la mencionada "descoagulación" iniciática de la condición corpórea o con forma.

Una imagen sugestiva taoísta para el que atraviesa, libre e invulnerable, todo cambio de estado es la del "inmortal volante", *fei-hsien*. Se encuentra finalmente la distinción jerárquica iniciática entre el "inmortal terrestre" y el "inmortal celeste", distinción que verosímilmente debe remitirse a dos grados de la inmunización respecto de los cambios de estado, respecto de los del solo plano de la condición humana en un caso, respecto de los propios de otras, superiores condiciones del ser, en el otro caso. Véase también a Chuang-tsé (XXII, 2): "Entre los seres, algunos parecen desaparecer, y sin embargo continúan existiendo; otros, aun habiendo perdido el cuerpo (físico), no se convierten sino en más trascendentes". No es el caso aquí de tratar respecto de los procedimientos usados por el taoísmo operativo. Aparte de la disciplina del pensamiento y de la contemplación, han sido consideradas técnicas de tipo yoga, basadas en la respiración y también en el sexo, eventualmente con un régimen dietético, drogas, formas de alquimia aplicada e incluso una especie de gimnástica (el denominado *tao-yin*) como coadyuvantes [9]. Del lado interno, la premisa es el desapego, por lo tanto el no "desear el deseo", tal como ya dijera Lao-tsé, para descoagular el flujo de la energía vital; es el restablecer sobre su trono al Uno, soberano que usurpadores o generales rebeldes habían desplazado. El termino técnico "alimentar el espíritu" es sinónimo

[9] Véase Huang Ti, *Nei Ching*, Roma, 1977; y Lu K'una Yu, *El yoga del Tao*, Roma, 1976. Respecto de la alquimia china véase también J. Evola, *Metafísica del sesso*, Roma 1958. Hay versión castellana.

de reforzar el Uno, que a veces es también llamado el Gran Yang. En contraposición a la exaltación mística, se encuentra la fría e impersonal cualidad mágica que se debe adquirir; en contraposición con el moralismo se encuentra la equilibrada neutralidad con respecto sea del bien como del mal, la que es necesaria. "Enfriar el corazón", "vaciamiento del corazón", *hsu-hsin.*

En este texto taoísta se dice: "El corazón, como ceniza apagada, sin emociones ni tendencias", expresiones éstas que se vuelven a encontrar ya en Chuang-tsé. Entonces se percibirá al Tao y nos daremos cuenta de que nos hallamos en la vía. Lo demás es una consecuencia, una consolidación. En Chuang-tsé (VI, 5), en referencia al maestro Pi Leang Yi, son distinguidas siete etapas: 1) separarse del mundo exterior; 2) separarse de las cosas cercanas; 3) separarse de la propia existencia; 4) interviene entonces una intuición clara, como "luz de la mañana"; 5) arribados a tanto, se percibe al Uno; 6) una vez percibido el Uno, cae la distinción entre pasado y presente; 7) luego de esto "se cumple el misterio", sobreviene el estado "en el cual no se está ni vivos ni muertos", es decir, la superioridad respecto de la vida y de la muerte propia del ser "transformado", unido al Principio fijo "del cual derivan todas las mutaciones". Luego de lo cual se lee: "Había pues asesinado la vida, y sin embargo no había muerto; vivía la vida y sin embargo no vivía; era un ser corpóreo que hacía todo y estaba en relación con todos, y sin embargo para él todo ello estaba destruido, aun si se encontraba en grado de llevar a cumplimiento cada cosa. Este estado es denominado "estar abrazados por la calma", abrazo al cual le sigue la perfección".

Ésta es la realización que gradualmente, procediendo de lo sutil a lo espeso, descoagulará o producirá la "fusión" de la forma, hasta la disolución del cadáver, al *shih-chieh*. Finalmente, por la amalgama iniciática de alma y cuerpo en el "embrión misterioso", en el *Tao-tê-king* hay una explicita referencia, como un afloramiento de la enseñanza secreta (cap. 10). En materia de documentos escritos, sobre todo esto las mejores informaciones accesibles se encuentran recogidas en un estudio de Maspero (*Les procedes de "nourrir l'esprit vital" dans la religión taoïste ancienne*, en *Journal Asiatique*, t. CCXXIX, abril-junio, julio-septiembre 1937). Pero si estas técnicas son testimoniadas ya en el IV y en el III siglo a.C., sin embargo es difícil separar el núcleo genuino de las ideas de lo que deriva de

incomprensión y de falsificación, de desviación o degradaciones de la doctrina. Por lo demás, en los Maestros resulta explícita la admonición de que la verdadera clave del taoísmo operativo no está dada por escrito, sino que es tan sólo transmitida por vía oral.
Ya a partir del período de los Han el taoísmo esotérico de los "hombres del Tao", *tao-shih*, se separó del taoísmo-religión, continuando como una tradición secreta hasta casi nuestros días. Uno de los pocos Europeos entrados en contacto con los representantes de ésta, Matjoi, pseudónimo del comandante A. De Poupourville), al comienzo de este siglo ha hecho referencia sobre la existencia en los grupos iniciáticos taoístas, de una jerarquía de tres grados. El primero es el del *tang-sang*, en el cual se es introducidos en la enseñanza formulada en los textos. El segundo grado es el del *phu-tuy* y comprende una especial profundización no tan sólo intelectual de la doctrina; por sí se debe estar en grado de descubrir los significados superiores y secretos contenidos en los textos, aquí la ciencia no puede ser adquirida por medio de otra persona sino contraviniendo la ley. En el tercer y último grado se es admitido luego de un período de aislamiento y de indisciplina del silencio; después de lo cual se obtiene la iniciación completa, con el grado de *phap*. El *phap* corresponde generalmente al primero de los dos tipos del adepto anteriormente descritos; es un ser oscuro y poderoso, venerado e ignorado, errante, separado de todo. A él se le atribuye el poder de mandar absolutamente al propio cuerpo y el conocimiento de los secretos y de las fuerzas escondidas de la naturaleza. Corresponde al "Inmortal" del taoísmo más antiguo (ver Matjoi, *La voie rationelle*, París, 1907, cap. VII). Puede hacerse referencia al dicho: "Ellos no actúan ni reposan, no viven ni mueren, no se elevan ni se rebajan".
Esto por lo que se refiere al área de la civilización china, en donde, tal como se dijo, las otras formas, exteriores y degradadas, del taoísmo religión o semi-chamánico, ya desde hace tiempo habían caído en descrédito y habían perdido siempre más terreno ante la segunda orientación ortodoxa, la confuciana. Mucho del espíritu del taoísmo de "Lao-tsé", también como conducta general de vida y disciplina interna, se ha en vez conservado, mezclado con el buddhismo, en otras escuelas, como en el Zen, que aun subsiste en Japón y sobre el cual recientemente se ha llevado la atención y el interés de distintos ambientes occidentales. Recorre sobre todo el tema

de la eliminación del Yo y de sus tensiones (el "vacío") y el antiintelecutalismo como vía para una superior espontaneidad y perfección (actuar sin actuar) no confinadas en un mundo ascético o "místico", sino insertas en todos los dominios de la existencia. En la vía del Zen una iluminación, habitualmente concebida como una improvisa, brusca ruptura de nivel, produce el cambio de polaridad y remite al Yo al centro verdadero, lo une al Gran Principio [10].

A este breve relato sobre el taoísmo según sus distintos aspectos, metafísico, ético, político y esotérico, le hacemos pues seguir la nueva presentación del *Tao-tê-king*. Tal como dijéramos, en el marco de lo mayor que se puede conceder a aquello que suele denominarse como el tratamiento "científico" y lingüístico del mismo, hemos desarrollado una interpretación relativa al significado superior del cual es susceptible gran parte de las máximas, en modo tal de poder hacer valer el texto como lo que es verdaderamente: como una de las expresiones fundamentales del espíritu tradicional en general. Algunos comentarios agregados a los diferentes capítulos servirán para relacionar el contenido a las ideas de base ilustradas en su conjunto en esta introducción.

Julius Evola

[10] Véase J. Evola, *La doctrina del despertar*, II, cap. 11.

TAO TÊ KING

1

El Tao que se puede nombrar
No es el Tao eterno
El Nombre que se puede pronunciar
No es el Nombre eterno.
(Así como el) Sin-Nombre el mismo es el principio de Cielo-y-Tierra
Con el Nombre [es decir: determinado como Cielo-y-Tierra] es el origen de la infinitud de los seres particulares
Así pues: quien está desapegado
Percibe la Esencia Misteriosa.
Del que se encuentra ofuscado por el deseo
La mirada es detenida por el límite [ve sólo las apariencias fenoménicas del Principio].
Ahora bien, de los dos [lo Nombrable y lo No-Nombrable, el ser y el no-ser]
Una es la esencia, diferente es tan sólo la denominación
Misterio es su identidad
Es el fondo insondable
Más allá del umbral del último arcano.

Aquí son indicados los dos aspectos del Principio, trascendente el uno (innombrable, sin forma – equivalencias: el no-ser, el Vacío, lo inmóvil), inmanente el otro (nombrable, con forma – equivalencias: el ser, lo pleno, lo móvil). Otras designaciones taoístas: el "Antes del Cielo" (*hsien t'bien*) y el "Después del Cielo (*hou t'bien*). La primera determinación del Tao (denominada también "la Gran Mutación") es Cielo-y-Tierra cuales símbolos cósmicos del *Yang* y del *Yin*. Esta Díada produce todas las modificaciones, por lo tanto la infinitud de los seres particulares, de sus vías y de sus destinos ("El Gran Flujo", la "corriente de las formas").
Lo inmanifestado y lo manifiesto, lo aformal y lo formal, el "antes" y el

"después del Cielo" no deben distinguirse temporalmente (como si en un determinado momento interviniese algo semejante a una "creación"), sino en términos lógico-metafísicos. La trascendencia es inmanente, lo "pleno" coexiste con el "vacío", el no-ser es el fondo del ser: identidad que constituye el último misterio de la realización taoísta.
Véase (I, 1, 3): "La cadena de las producciones y de las transformaciones está interrumpida, el productor y el transformador producen y transforman sin ésta... El productor está inmóvil, el transformador va y viene. Y lo móvil y lo inmóvil siempre durarán". "Analizando la producción del universo, la apertura de lo sensible respecto de lo no sensible, el germen de la calma acción generadora del Cielo y de la Tierra, los antiguos Sabios distinguieron estos estadios: la Gran Mutación, el Gran Origen, el Gran Comienzo, el Gran Flujo".

2

Para todos debajo de este cielo, concebido lo bello
Nace (como correlativo) lo feo
Fijado el bien
Toma forma el no-bien.
Igualmente: ser y no ser se intercondicionan
Posible e imposible son diferenciaciones complementarias
Grande y pequeño se caracterizan recíprocamente
Lo alto se invierte en lo bajo
Sonido articulado y ruido se integran
"Antes" y "después" [o bien: "adelante" o "atrás"] siguen el uno al otro en círculo.
De este modo el Hombre Real
Permanece en el no-actuar
Enseña sin hablar
Dirige sin tocar [sin mandar]
Forma [hace devenir, conduce al desarrollo] sin apropiarse
Cumple sin hacer [sin reclamar la atención sobre lo que hace]
Esencialmente: no residiendo (en el dominio de los correlativos, allí donde se desarrolla el juego de los opuestos)
Participa siempre (de la fuerza originaria).

En las primeras líneas, por un lado hay una referencia a la ley de correlación de todas las nociones humanas; luego, por otro lado, a su contraparte ontológica, a la que se puede denominar como la "dialéctica de lo real". En manera taoísta: la solidaridad y la acción alterna de los opuestos, del *yin* y del *yang*, da lugar a modificaciones del mundo fenoménico que ahora que se completan recíprocamente, ahora pasa la una en la otra.
Este dinamismo, ya en el *I-king* dado por el círculo de las "Figuras del Cielo", es decir, de los trigramas y de las hexagramas, no afecta a la esencia calma e indiferenciada del Principio. Chuang-tsé (II, 3): "Centro inmóvil de un círculo sobre la circunferencia del cual corren todas las contingencias, las distinciones y los individuos". De aquí el pasaje ("así") al comportamiento no-agente del Hombre Real, del *sheng-jên*, en cuanto

refleja en sí el Principio en su aspecto sin nombre (ver cap. I).
Sobre el plano gnoseológico, del principio de correlación de los opuestos es deducida la relatividad y la irrelevancia de las distinciones humanas, por lo tanto de todos los valores corrientes, a los cuales en la realidad no le corresponde nada: cosa que sin embargo "sólo los grandes espíritus son capaces de comprender" (Chuang-tsé, II, 4).

3

Valorando una cosa más de la medida
Se provoca (por reacción) la lucha
Dando relieve a aquello que es raro tener
Se suscita el deseo culpable de apropiación.
Vélese todo aquello que atrae en las cosas
Y el alma permanecerá tranquila.
De este modo: el Hombre Real en el papel de jefe
Va sin preferencias ni apetitos
Debilita los impulsos [el hombre del deseo, el Yo físico], atempera al ser interno [literalmente: los huesos]
Sin un saber (exterior) y sin deseos guía a los diez mil seres
Confunde a los que saben
(Centrado en el Yo) evita la acción
Y la sociedad vivirá siempre libre en su orden.

Algunos traductores han convertido el renglón "(el sheng-jên) sin saber y sin desear guía al pueblo" con "(el sheng-jên) hace en modo tal que el pueblo no tenga ni saber ni voluntad". Por ignorar el valor simbólico de los respectivos caracteres en un moderno traductor chino el que se encuentra "privado de preferencias y apetitos" ha pasado a ser "(el hombre real) vacía el propio corazón y se llena el vientre" (!!!)*. En la misma línea entre los sinólogos se encuentra quien ha interpretado la norma contenida en estos renglones nada menos que como "estupidizar al pueblo" (los "diez mil seres") por un lado y por el otro "reprimir la parte más noblemente humana en corazón y voluntad (sin y chih) y halagar en cambio a la parte más vulgarmente bestial –vientre y huesos (fu y ku)" **.

* En la aludida la versión del prof. Carpio se dice literalmente: "el sabio gobierna de modo que vacía el corazón y llena el vientre" pg. 41.
** Nuevamente en la versión aludida se dice: ""Siempre hace así para que el pueblo no tenga ciencia para que quien sabe no ose obrar", pues, de acuerdo a tal interpretación, se lo haría para "contentar al pueblo". *Ibid*

La lógica interna de la totalidad del capitulo corrobora en cambio la lección aquí adoptada. El no saber y el no desear (en el sentido de saber discursivo y del desear por parte del individuo) son los rasgos repetidamente atribuidos al Hombre Real por parte del Tao-tê-king, los que en él son virtudes, como serían en vez lo opuesto en el profano y en el pueblo, o bien como serían irrealizables en éste (si son tomadas en el sentido positivo, como virtudes). En otro capítulo se habla, es cierto, de mantener al pueblo en una ignorancia que salvaguarde su simplicidad originaria (algo muy distinto de "estupidizarlo"). Pero por ahora se alude más bien a una desaturación que propicia la existencia de medida y que aleja tensiones y apetitos desordenados (primeras líneas del capítulo).
Tal como se ha dicho, se piensa que con su sola presencia el Hombre Real actúa en tal sentido sobre el ambiente, favoreciendo una ordenada espontaneidad en la vida social.

4

El Tao no es sustancia, es actividad inagotable
Acción que no lo acrecienta
¡Cuán insondable es!
Es como la fuente primordial de cada cosa.
Suaviza lo áspero
Esclarece lo confuso
Atempera lo que enceguece
Ordena las partes elementales ["el polvo"] (de la materia)
Es inasible y sin embargo omnipresente
¿Cómo podría haber sido generado?
Es anterior (y superior) al Señor del Cielo.

Se subraya aquí la insustancialidad (el "vacío"), la actividad pura del Principio, actividad ésta que no lo acrecienta ni lo disminuye (por lo tanto oposición sea a la teoría del "hacerse" o del "devenir" del Espíritu, sea a la de su degradación por emanación). La imagen taoísta es también la de un vaso que, vertiendo continuamente lo que contiene, permanece sin embargo lleno y que, aun llenándose, siempre de nuevo permanece vacío. "Fuente primordial" es el sentido abstracto del *tsung* del texto = antepasado, padre originario. Si se conserva la imagen, dada la parte de ordenador propia del jefe de familia chino, en el cuarto renglón, siguiendo alguna de las traducciones puede estar incluida la idea de un poder ordenador. Entonces se establecería un nexo natural con los cuatro renglones sucesivos que tratan respecto de la acción del Tao.
Para la metafísica taoísta son importantes los dos últimos renglones, en donde el principio es denominado "sin origen" *–wu yiian–* superior y anterior al Soberano del Cielo (el Shang Ti), es decir al dios persona. En este pasaje ha sido notado lingüísticamente un cierto modo cauteloso de expresarse, debido al papel que el Shang Ti tenía en el culto del Estado bajo la dinastía de Chou, cuando fue compuesto el *Tao-tê-king*. Ello es como por una concesión hacia aquella concepción del exoterismo. Pero en la Introducción hemos ya hecho notar cómo resultan extrañas las

concepciones personales, teístas y antropomórficas de lo divino a la tradición primordial extremo-oriental, retomada en su orientación abstracta, metafísica, por parte de Lao-tsé. Chuang-tsé (II, 3) esclarece que se puede admitir el principio de un regulador universal (del cual por participación deriva el principio de toda unidad, familia, pueblo, etc.) pero a condición de que no se lo convierta en un ser personal distinto, que se lo comprenda "como una influencia sin una forma aprehensible".

5

Lo Universal [Cielo-y-Tierra] no es humano [compasivo]
Todas las cosas [producidas] las usa como medios
Los Hombres Reales no son humanos (jên)
Ellos a los seres los tienen como medios.
(Así como) el vacío entre Cielo y Tierra [= en su Virtud]
El Principio es semejante a un fuelle,
Se vacía y es inagotable
Aun creando continuamente con su movimiento.
(Así) es vano multiplicar palabras y proyectos (en el cuidado de los sujetos)
Mantenerse en el medio es lo mejor.

El término del texto traducido por "medios" (segunda y cuarta línea) es literalmente "perros de paja" (*ch'u kou*), simulacros fabricados en la antigua China para ciertos ritos, los que eran luego abandonados y tirados. Se quiere expresar aquí que el Absoluto considera a los sujetos tan sólo en función universal, es decir, en función de lo que los trasciende. Es decir que son meras apariciones efímeras en la corriente de las formas, no teniendo cuidado hacia las mismas (no-"humanización" del Principio, frente a la concepción religiosa de la Providencia y del Dios-amor).
En tanto que reproduce en sí la cualidad desapegada del Principio, el Hombre Real ignora por igual sea la solicitud humana, como la confuciana *jên* (solidaridad, socialidad), denominada por algunos comentarios taoístas como la "pequeña virtud" o "virtud interior". En los dos últimos renglones, a palabras y medidas en vista de lo particular como tal le es contrapuesta la acción desde el "centro", es decir, desde una neutralidad libre de preferencias y de sentimentalidades, en vista no de la parte, sino del todo, de lo Universal. Opera aquí como modelo la virtud del Tao, el cual, aun produciendo inagotablemente permanece "vacío" (imagen del fuelle), es decir, puro, simple, "libre respecto del Yo". Ver Chuang-tsé (V, 1) quien, refiriéndose a *Wang-t'ai*, cuya influencia "deriva de su trascendencia", dice: Alcanzada la impasibilidad perfecta, "deja evolucionar a los seres según sus destinos y él se mantiene como centro inamovible de todos los

destinos" (así como en otro pasaje, II, 3, se dice respecto del Principio: "Centro inmóvil de un círculo sobre cuya circunferencia corren todas las contingencias, las distinciones, los individuos"): puesto que "hay dos modos de considerar a los seres, como individuos distintos o como todos en un gran todo". Es la imperturbabilidad de un espíritu que, "superior al cielo, a la tierra y a todos los seres, habita en un cuerpo... Absolutamente independiente, él es señor de los hombres".

En las ideas antes expuestas hay quien ha querido ver el reflejo de un frío maquiavelismo sin escrúpulos. Aun queriendo descender a un plano puramente político, ello podría ser correcto tan sólo si el punto de referencia fuese la voluntad de dominio de un individuo poderoso, es decir, aquella exasperación de un Yo particular que, por el contrario, es la primera cosa que los Hombres Reales destruyen en sí (véase el cap. 6).

Acerca del último renglón, también en el *Chuang Yung* se lee: "Mantener el justo medio es la perfección, pero son muy pocos los que pueden hacerlo por mucho tiempo": El sentido metafísico es lo opuesto –apenas vale la pena decirlo– de el de la moderación, de la "áurea mediocridad" práctica.

Con respecto a la mencionada relatividad de la divergencia entre las postura de Lao-tsé y de Confucio, se puede citar siempre en el mismo contexto, el siguiente pasaje de este último: "El que reina según la virtud del Cielo se asemeja a la estrella polar; es inmóvil, pero todo se mueve ordenadamente a su alrededor" (*Lun yü*, II, 1).

6

Eterna es la energía del espacio mediano [del valle]
Es la Hembra Misteriosa
La puerta de la Hembra Misteriosa
Es raíz de Cielo y Tierra
Continua e invariable
Actúa y no se agota

Posible interferencia en este capitulo de la doctrina del Tao con residuos de la arcaica concepción de lo Femenino eterno primigenio (*Magna Mater Genitrix)*. "Poder del espacio mediano" –literalmente en imágenes: "fuerza vital (o espíritu) del valle". El valle, entendido como el espacio comprendido entre dos filas de montes, remite a la idea sea del Vacío, sea del espacio mediano en donde se manifiesta la virtud del principio, en la eterna emanación y transformación (a diferencia del significado del valle –y de lo femenino– del que se hablará en los capítulos 61 y 66). La puerta de dos manijas en algunos comentarios está referida al Principio que actúa a través de la Díada, el *yin* y el *yang*. El conjunto no resulta claro, puesto que aquí a la idea del Principio se le sobrepone en un cierto modo la de la Virtud. Finalmente puede tratarse del "fluido etéreo" (*ch'i*). Éste es uno de los capítulos más enredados, explicado de múltiples maneras. Es también de aquellos que han sido objeto de las interpretaciones esotéricas en el taoísmo operativo, con referencia al ser humano ocultamente considerado. Son usados caracteres de significado técnico, cuyo sentido es difícil de rastrear. Como una mención a interpretaciones de tal tipo, la Hembra Misteriosa es el principio o energía del alma *yin* (*p'o*) del cual quien busca la inmortalidad corpórea debe extraer y coagular la esencia sutil: la puerta de dos manijas alude a la nariz; de los últimos dos renglones se recaba la alusión a la técnica de la respiración: "en largos trechos (se respire) como si se quisiese retener la respiración, permaneciendo inmóvil" (ver J. J. M. De Groot, *Universismus*, Berlín, pgs. 110-111). La Hembra Misteriosa es la "mujer interior": "se encuentra continuamente en nosotros", dice Kuan-tsé.

7

Lo Universal es eterno
Es eterno
Porque no vive para sí mismo.
Por lo tanto: el Hombre Real
Retrocediendo avanza
Permaneciendo afuera siempre está presente
No haciendo de sí mismo el Centro
Alcanza la perfección

Si bien los caracteres usados en la primera línea sean Cielo y Tierra, aquí éstos expresan la idea de la totalidad, y no es al Principio calificado, "nombrable", que se refiere sino a la acción que lo convierte en eterno: el mismo "es" en sentido trascendente en cuanto se niega.
"Retroceder" = no ponerse a sí mismo adelante. Reproduciendo en sí el modo del *Tao*, el Hombre Real avanza, crece trascendentalmente como individuo absoluto en la medida en la cual no hace de su individualidad humana el centro (se puede también traducir: con no tener persona –inclinaciones de persona– se convierte en persona, consigue la persona). Expresión técnica taoísta: "dejar caer la persona como una vestimenta".

8

La cualidad trascendente se asemeja al agua
Sin resistir asume la forma de cada cosa
Toma la posición más baja, que los hombres desprecian (porque buscan las alturas)
Más se está lejos de la (acción) común, más se está cerca de la Vía.
(Así: el Hombre Real) en el dominio material reputa como bueno el permanecer en el lugar que le corresponde
En el dominio del sentir reputa como buena la profundidad del abismo
Si dona, reputa como buena la generosidad (impersonal)
Hablando reputa como bueno el desarrollo ordenado
Actuando reputa como bueno el prudente logro del fin
En el dominio práctico reputa como buena la intervención en el punto justo.
En verdad, justamente gracias a la adecuación sin lucha
Nada altera su ser.

Clásica comparación taoísta del agua para la acción sutil y la "virtud superior" (*shang shan*). Adecuarse exteriormente a las cosas y a las situaciones, no ensalzarse, sino descender hacia lo bajo (lo cual quiere también decir: más allá de la superficie) para ejercer la influencia deseada. Según otro aspecto: en este contexto al "me quiebro, pero no me doblo" vinculado a la manía del Yo, podría contraponerse el "plegándome (= agua) quiebro". Al estar designado como *i sing* (que vale como decir: "facilidad de naturaleza") el conjunto del comportamiento ilustrado en este capitulo, es también indicada la contraparte positiva: modo espontáneo y esencial de operar, más allá de las antitesis.

9

Mantener todo lo que se haya llenado hasta el límite
No es posible
Conservar una daga extremadamente afilada
No es posible.
No se puede, a un mismo tiempo, poseer y conservar.
Bienes y poder unidos al orgullo
Preparan por sí mismos la ruina
Actuar y retirarse [=pasar a la sombra]
Es la Vía del Cielo.

Referencias por imágenes a la ley de convertirse en lo opuesto de todo lo que ha arribado a lo extremo. En el ápice se inicia la decadencia. Para una posesión esencial y para el control de las transformaciones hay que saber abandonar en el punto justo lo que se ha llevado a cumplimiento; atársele y sobre todo asociarle el orgullo del Yo, significa exponerse a ser superados. El sentido interior de estas máximas debe ser antepuesto al social y político, en el cual habitualmente nos hemos detenido, en términos banales (por ejemplo: no acumular riquezas y bienes porque no pueden ser puestas a buen reparo – o bien: retirarse a una vida oscura luego de haber realizado y cosechado honores).

10

Conservando el Uno a fin de que el espíritu y el cuerpo se unan
Y no se separen más
Hacer circular (en el cuerpo) el soplo fresco y sutil
Generando el embrión.
Limpiar el espejo secreto excluyendo todo pensamiento complicado
A fin de que la mente no lo dañe.
En las relaciones con los otros y rigiendo el Estado
Seguir el no-actuar.
La inestabilidad [mutabilidad] de la suerte [el abrirse y cerrarse de la Puerta del Cielo]
Valga para desarrollar la receptividad del alma [=la virtud de lo femenino]
Con la visión esencial que abarca cada aspecto ["las cuatro dimensiones"]
Eliminar el saber (discursivo) [=parecer ignorante]
Para alcanzar el desarrollo:
Crear sin poseer
Actuar sin apropiarse
Elevarse sin forzar.
Ésta es la Vía.

La primera parte del capitulo refleja las ideas del taoísmo operativo acerca de la elaboración de la inmortalidad (ver Introducción). Hago mención a las prácticas de la respiración, vehículo de la energía vital, que, sutilizado, ha sido usado como medio para la unificación oculta de espíritu y cuerpo en lo Originario. "Espíritu y cuerpo", *hun* y *p'o* (primera línea) – en rigor, técnicamente: alma *yang* y alma *yin*, alma espiritual y alma física. La primera es el principio luminoso no-terrestre, la otra el ente de vida. Se podría también decir: principio "ser" y principio "vida". La condición privilegiada de la inmortalidad es conseguida a través de la unión de los dos principios, en el sentido de una perfecta compenetración *p'o* de parte del *hum*, de la "vida" de parte del "ser", arrastrado y obnubilado al entrar en la corriente

de las formas. La integración de los dos principios del Uno es comparada a la formación de un embrión –el embrión de una existencia sustraída a las transformaciones. Sobre estas prácticas, además del ya citado estudio de H. Maspero, se puede comparar el texto traducido también en italiano, *Il Mistero del Fiore d'Oro* (Roma, 1971).

Se hace mención al punto de partida de tales prácticas: el desapego respecto del ambiente, la simplificación y la calma de la mente, para conservar la propia naturaleza completamente pura e íntegra. Véase en Chuang-tsé (IV, 1), la "abstinencia del corazón": "No escuches con los oídos ni con el corazón, sino tan sólo con el espíritu. Cerrar la vía de los sentidos, tener puro el espejo del corazón. Mantenerse vacío... Desde lo externo, no hacer penetrar en lo interno sino cosas que no tengan más nombre (impresiones liberadas de las traducciones mentales)"; VII, 6: "El Hombre Trascendente no ejerce su inteligencia sino al modo de un espejo; sabe y conoce sin que le siga a ello atracción o repulsión, sin que subsista ninguna huella. En tal manera es superior a cada cosa y neutro ante las mismas"; XIII, 1: "El corazón del Hombre Real, completamente calmo, es como un espejo que refleja el Cielo y la Tierra y todos los seres". Todo esto, se vincula con el "limpiar el espejo secreto" de Lao-tsé.

Los sucesivos desarrollos operativos, como unión "descoagulante" de cuerpo y espíritu, son testimoniados también en Lieh-tsé (II, 3; IV, 6) en estos términos: "El espíritu se condensa a medida que el cuerpo se disuelve" (se "eteriza", se "rarifica"). Se note la correspondencia con la fórmula *solve et coagula* de la tradición hermético-alquímica occidental, la cual conoció también la fórmula: "corporizar el espíritu, espiritualizar el cuerpo, convertir en fijo lo volátil y en volátil a lo fijo" (sobre esto, véase nuestra obra *La tradición hermética*, Parte II, 16).

La segunda parte del capítulo vuelve a señalar el comportamiento "no-agente" de los Hombres Reales.

11

Treinta rayos convergen en el cubo de una rueda
Pero es el vacío del cubo lo esencial de la rueda.
Los vasos son hechos de arcilla
Pero es el vacío interno lo que hace a la esencia del vaso
Muros con ventanas y puertas forman una casa
Pero es el vacío de éstos lo que constituye su esencia.
En general: el ser sirve como medio útil
En el no-ser [en el vacío] se encuentra la esencia.

Imágenes variadas utilizadas para expresar la idea de que la esencia de lo material y sensible se encuentra en lo inmaterial e invisible, que lo "pleno" se encuentra ordenado en lo "vacío": referencia al plano metafísico ("vacío" = trascendencia) y referencia concordante con la naturaleza del no-actuar. La rueda de treinta rayos era la de un antiguo coche sacral.

En la interpretación esotérica propia del taoísmo operativo este capítulo ha sido también puesto en relación con la destilación de lo sutil respecto de lo denso, estando el segundo ordenado al primero y debiendo ser resuelto en el primero (en el alma *yang*) en la "solución de la forma".

Para la ambivalencia del *Tao*, véase la expresión: "Es pesado como una piedra, leve como una pluma".

12

La vista de los colores enceguece los ojos del hombre
La percepción de los sonidos ensordece el oído
El gusto de los sabores convierte en obtusa la boca
El ensimismarse en la acción oscurece la mente
El deseo bramoso [la pasión] destruye la posibilidad de movimiento (atando al correspondiente objeto)
Por lo tanto: el Hombre Real
No pierde el Yo en el no-Yo
Excluye lo exterior, consiste en lo interior.

Máximas con posible valencia también iniciática, en relación con la disciplina del apartamiento de la violencia de las impresiones del mundo externo (véase, más adelante, el "cerrar la puerta") por lo cual desarrollar una sensibilidad sutil (aquella que en las primeras líneas se dice que es sofocada o impedida) y consolidar la libertad interior, lo que equivale a un desplazamiento gradual del centro respecto del plano del alma *p'o* al del alma *hun*. Es enseñanza taoísta que ya el uso natural de los sentidos puede ser dañino cuando se trata de defender y de conservar intacta la "simplicidad originaria" (*p'u*): esto, en razón de la irrupción de la multiplicidad de las apariencias sensibles en la mente.
Un ejemplo de la distancia, en el texto chino, entre el sentido literal de los caracteres y su significado abstracto: literalmente la penúltima línea sonaría más o menos así: "(el Hombre Real) es por el vientre, no por el ojo". Ello es porque el ojo es considerado como la puerta a través de la cual el mundo externo penetra en el Yo, lo altera y transporta, sofocando los sentidos internos, mientras que el vientre es tomado como la parte "vacía" del cuerpo, por lo tanto, transponiendo (de acuerdo a las ideas expuestas en el capitulo anterior), como símbolo de la parte esencial y trascendente del ser humano. La preeminencia del vientre sobre el ojo se encuentra por lo tanto para significar que el Hombre Real no se pierde en el mundo que se revela al ojo, es decir en el mundo exterior, en el no-Yo. Es cosa

generalmente ignorada en Occidente que la obesidad, el "gran vientre" con el cual muchas veces "inmortales" y sabios taoístas, pero también ciertos Buddha chinos y japoneses, han sido representados, tiene un carácter simbólico basado en la idea aquí explicada: alude al desarrollo que en tales seres tiene justamente el principio "vacío" o dimensión del "vacío" –el elemento inmaterial o trascendente. Vientre, bajo vientre, en japonés: *hara*.

13

La gracia recibida hiere como la desgracia
La grandeza pesa como el cuerpo.
¿Qué significa: "La gracia recibida hiere como la desgracia"?
La gracia recibida implica el propio rebajamiento
Existe un ansia en esperarla
Hay también un ansia en perderla.
¿Qué significa: "La grandeza pesa como el cuerpo"?
Tener un cuerpo [una persona] quiere decir ofrecer presa
El cuerpo es el principio de la pesadumbre
Si no se lo tuviese
No habría posibilidad.
Por lo tanto: quien se separa de la grandeza
Puede regir libremente el imperio
Al que se encuentra apegado al cuerpo tan poco como al imperio
Puede confiarse al imperio.

El texto de este capítulo está sumamente corrompido. De tal modo ha habido respecto del mismo múltiples traducciones divergentes. En vez de "gracia recibida" se puede leer también: favores, honores recibidos; nos referimos entonces a la dependencia a causa de ello, con el implícito rebajamiento de la propia y más íntima dignidad, lo cual es "desgracia". El ideograma para el "cuerpo" puede ser también convertido en "persona"; entonces las posibilidades, dadas como término de parangón por lo que expresa la grandeza exterior y profana, son las inherentes al ser persona, en sentido limitativo: variante ésta aportando a la cual leves modificaciones puede acordarse igualmente al conjunto, conservando la interpretación general dada al capítulo.

14

Se lo mira y no se lo ve, por lo cual es denominado como invisible
Se lo oye y no se lo comprende, por lo cual es denominado sin sonido
Se lo toca y no se lo aprehende, por lo cual es denominado incorpóreo.
Estas tres características de lo trascendente
Se mezclan y dicen una única cosa.
Es negación de la luminosidad superior
Y de la oscuridad inferior
Es inmenso e insusceptible de nombre
Remite a lo que se encuentra antes (y por encima) del ser
Su forma es la ausencia de forma
Su figura es la ausencia de figura
Profundidad indiscernible
Si llevas adelante la mirada no ves su fin
Si llevas hacia atrás la mirada no ves su origen
Principio primordial
En acto ahora [como en cada tiempo = perennemente actual]
Se siga la vía de los Antiguos
Y se conocerá la esencia eterna del Principio.

El noveno renglón puede ser comprendido metafísicamente: el *Tao* se encuentra antes y encima del ser –sea en estos términos, refiriéndose a los distintos seres: el *Tao* lo remite de la corriente de las transformaciones a lo que se encuentra por encima del ser (al estado preformal).
En los primeros renglones: el Principio tangible pero inasible. Su no-ser, que no es lo no-existente. Podrá interesar este pasaje de Kuan-tsé (XIII, 36), para el encuentro de los atributos del principio con la técnica de la realización: "El *Tao* no está lejos, sin embargo es difícil alcanzarlo... Vacío y no-ser, incorporeidad e inmaterialidad, ello se denomina *Tao*. El Cielo es vacío, la Tierra es calma, ni el uno ni la otra se esfuerzan. Desembarázate del Yo y calla: entonces en ti permanecerá la claridad divina. El que entiende profundamente el silencio (*p'un jen*) y la inmovilidad comprenderá la trama

esencial del *Tao*... Si (el hombre) renunciará a las bramas, el vacío (*hsü*) lo compenetrará totalmente; compenetrado por éste, permanecerá calmo y no-actuante; calmo y firme, retomará el contacto con el éter vital; quien posee el éter vital está desapegado (de la forma terrestre); desapegado, irradiará luz como un dios (*ming shen*)".

15

Los Maestros de los tiempos antiguos
Eran libres, clarividentes, misteriosos, intuitivos
No sabiendo de un Yo en la vastedad de las fuerzas de su espíritu
Esta inconciencia de la fuerza interior daba grandeza a su aspecto.
Para caracterizarlos con imágenes:
Ellos eran prudentes
Como el que atraviesa un curso de agua (helada) en invierno
Vigilantes
Como quien sabe que el enemigo se encuentra a su alrededor
Fríos
Como un extraño
Elusivos
Como hielo que derrite
Rudos
Como madero no pulido
Vastos
Como los grandes valles
Impenetrables
Como el agua turbia.
¿Quién hoy, con la grandeza de su luz, podría esclarecer las tinieblas interiores?
¿Quién hoy, con la grandeza de su vida, podría volver a dar vida a la muerte [la inercia] interior?
En ellos se encontraba la Vía
Eran individuos y señores del Yo
Y su no-ser [su vacancia = el no atrapar, tomar y llenarse en sentido figurado]
Era en ellos perfección.

La caracterización de los Maestros de los tiempos antiguos, modelos del taoísmo, aparece asociada a la idea tradicional del curso regresivo de la humanidad histórica, advertido en modo vivo también en el mundo extremo-

oriental (un proverbio chino dice: "La antigüedad era como arroz pleno, nosotros en cambio somos cáscaras vacías" – véase también la referencia de Lao-tsé a la "vía de los Antiguos" en el anterior capítulo). Se trata de una enseñanza de alcance general, y lo que en el *Tao-tê-king* lo refleja no debe ser referido a las meras condiciones políticas locales chinas, a la decadencia de la dinastía de los Chou, bajo la cual habría vivido Lao-tsé, como según la banal interpretación de los diferentes comentaristas o traductores. "Una luz viva esclarecía a la alta antigüedad, pero de ésta ha arribado hasta nosotros apenas algún breve rastro. A nosotros nos parece como si los Antiguos viviesen en las tinieblas porque los vemos a través de la espesa niebla de la cual salimos. El hombre es un niño nacido a medianoche: cuando ve surgir el sol cree que el ayer no ha existido jamás" (texto taoísta citado por R. Remusat). Véase a Chuang-tsé (XXXIII, I): "Los antiguos colaboraban con los influjos trascendentes celestes y terrestres, con la acción del Cielo y de la Tierra" (es el concepto ya mencionado de la Gran Tríada).
A causa de su estructura original, las últimas líneas del capitulo son controvertidas. Se ha esencialmente seguido la lección del Ular como la que vincula orgánicamente tales líneas con el resto y que las mantiene al nivel del conjunto.

16

Aquel que realiza el vacío extremo
Encuentra aquello que (mas allá de lo mutable y de lo particular) subsiste inmóvil y calmo
En el flujo de los seres innumerables
Ve su salir [pasar al estado formal] y pulular
Y cómo todos vuelven a la raíz.
Volver a la raíz significa estado de reposo
A partir de tal reposo (se realizan a través de) un nuevo destino
Ésta es la ley inmutable (de la transformación)
El conocimiento de la ley inmutable conduce a la clara visión
El no-conocimiento de la ley inmutable conduce al accionar ciego y dañino
El conocimiento de la ley inmutable conduce a la ecuanimidad desapegada
Estar desapegados significa ser superiores
Ser superiores significa ser regios
Ser regios significa ser como el Cielo
Ser como el Cielo significa ser similares al Principio
A lo eterno e idéntico
Y se estará para siempre afuera del daño.

El capítulo va habitualmente bajo la designación *kuei kên* = "retorno a la raíz". Son brevemente trazadas aquí las dos vías de las cuales hemos hablado en la Introducción. Por un lado, la ley eterna del flujo de las transformaciones, del "entrar" y "salir" de los seres, acontecimiento por el cual en los comentarios se usa también la imagen del ser expirados (salir, nacer, bajo el signo del *yang*) y vueltos a inspirar (volver, morir, bajo el signo del *yin*), o la del movimiento hacia delante y hacia atrás de un telar por parte de una tejedora (Lieh-tsé). Por otro lado, la contemplación de esta ley, contemplación que encamina al desapego, y la percepción del sustrato inmóvil de las transformaciones, que "remite a la raíz", convierte al Hombre Real en semejante al Cielo y lo pone afuera del daño (sólo en la interpretación exotérica, de los daños y de los riesgos inherentes a esta

única vida – esotéricamente se trata en cambio de inmunidad con respecto a lo que puede proceder de las crisis que se vinculan a los cambios ontológicos de estado).

Es bueno subrayar que el taoísmo conoce esta doble posibilidad, que por lo tanto su horizonte no se agota para nada –tal como más de uno ha sostenido– en la eterna y monótona vicisitud del aparecer y del desaparecer, del salir y del volver a entrar por parte de los seres, con una consecuente indiferencia fatalista como norma de sabiduría. Lieh-tsé (I, 9) denomina a esto como el "saber inferior". El saber superior concierne en vez al conocimiento del Principio y la reintegración en la raíz (de Lieh-tsé, IV, 2, indicada en estos términos: sobre todo unión profunda de cuerpo y de espíritu, luego integración de tal unidad en las fuerzas del mundo, llevadas desde el "no-ser", es decir desde la trascendencia). Para el que llega a tanto, dice Lieh-tsé (VI, 2), la existencia en la corriente de las formas aparece como un largo sueño, y la muerte como el gran despertar de un sueño (Chuang-tsé, II, 8: "Tú y yo que estamos hablando en este momento, somos como dos personas que sueñan y que no son despertadas").

El mismo Chuang-tsé (XIX, 1, 2) dice que aquel que, teniendo el cuerpo y el espíritu intactos y unidos a la naturaleza, "habiendo recogido todas sus potencias", "ha alcanzado el punto de partida de las transformaciones y permanece en el mismo". No se disuelve, sino que "perfeccionado, se convierte en cooperador del Cielo".

17

El pueblo en sus orígenes casi no sabía que hubiese (soberanos)
Los sucesivos (soberanos) fueron amados y alabados
Los que vinieron después fueron temidos
Los que vinieron después fueron despreciados
Su deslealtad [fidelidad incompleta] destruyó cualquier confianza
Los primeros, graves, reservados en el habla
Realizaban perfectamente su función
Y los diez mil seres decían:
"Vivimos de acuerdo a nuestra naturaleza".

Hasta en los tiempos recientes en China la "invisibilidad del emperador" (puesto que, de acuerdo al ritual, él se mostraba tan sólo muy pocas veces) fue un símbolo exterior del gobierno invisible "no-agente". El texto indica las formas sucesivas, siempre más degradadas, asumidas por el tipo del jefe. Sobre todo la "distancia" es menoscabada (el principio, antes era: "se ejerce una influencia, manteniéndose solo y distante"). El soberano es visible y "popular": ama la popularidad o tiene necesidad de la misma. Su prestigio no se basa en el sentimiento de distancia, sino en el de cercanía a él de la masa gobernada; por esto es amado. En un tercer momento penetra el tipo del príncipe que gobierna tan sólo porque es temido. Se arriba finalmente al jefe que, a un mismo tiempo es temido y despreciado, con lo cual viene a menos cualquier relación de lealismo y de recíproca fidelidad, y la estructura de un Estado alcanza el límite de la inestabilidad. El soberano de los orígenes, "cuyo poder deriva del Principio", ha sido denominado "el Misterioso" – dice Chuang-tsé. Él transmite la influencia del Principio a todos los seres, haciendo desarrollar en éstos las capacidades naturales; originariamente su "política" consistía "en reconducir la naturaleza individual de los sujetos a la conformidad con la virtud universal actuante" (XII, 1-10). La idea general se encuentra resumida bastante bien por Granet (*La pensée chinoise*, pg. 547) en los siguientes términos: "Por el provecho de todas las cosas, pero sin caridad ni orgullo, se limita a concentrar en sí

una Majestad intacta... esta Majestad soberana no se distingue de un Poder puro ni de un conocimiento integral (*i she*)... Autócrata desconocido, hace su obra sin que nadie se dé cuenta, y esta obra se cumple sin interesar para nada aquel de la que emana".

18

Una vez perdida la Vía
Pusieron en primer término a "la humanidad y la justicia"
(Una vez perdida la simplicidad originaria) de la habilidad y la astucia
Nació la gran hipocresía
Quebrado el vínculo de sangre que ataba a lo originario
Se lo suplantó con los sentimientos familiares
Cuando los reyes cayeron en el desorden
Pasaron al frente los "buenos ministros".

19

Quita la (pequeña) sabiduría, saca del medio la astucia
Y sumamente mayor será la ventaja del pueblo
No se pregonen el humanitarismo y la moralidad
Y una solidaridad espontánea [= de familia] volverá a reinar en la sociedad
Se devalúen los fines utilitarios, se desprecie el accionar desinteresado
Y en la sociedad las acciones culpables desaparecerán.
(Pero también) en relación a estas tres máximas
no nos debemos atener a la mera letra
es necesario esencialmente:
ser (uno mismo) en ruda, natural pureza
desapegado de ambiciones particulares liberarse de los deseos vanos.

Visible continuidad de este capítulo con el anterior. Enarbolar las "virtudes" es, para el taoísmo, tan sólo señal de una sociedad corrompida. Ver cap. 38: "La virtud superior no se da a sí misma como virtud". Se habla también de la "no-virtud de las virtudes", comprendiéndose en las segundas a las artificiales que corresponden a una preceptiva exterior que, más que renovar

una vida íntegra, aumentarán tan sólo el daño propiciando hipocresía y astucia. La polémica taoísta en tal sentido, no sin referencia a un confucianismo decadente o mal entendido, ha ido muchas veces más allá de la justa medida. "Humanidad y justicia" *-jên* e *i* – son justamente virtudes cardinales confucianas. También los sentimientos familiares reducidos a comportamientos convencionales y obligados pertenecen a la decadencia (cap. 18). Ver Chuang-tsé (XII, 5): "Este afanarse detrás de la humanidad y la justicia recuerda a un tal que se puso a golpear un tambor para cazar a un hijo fugitivo, con el solo efecto de hacerlo huir más lejos... Unid vuestra influencia a la del Principio en vez de imponer virtudes artificiales, y podréis arribar a algo".

De los últimos renglones del cap. 19 se esclarece el punto positivo de referencia: la conducta que deriva de ser uno mismo, en vez de reflejar la norma de la sociedad. Eliminar los deseos, como vanos deseos, aquí no debe ser comprendido en sentido ascético, esforzado o renunciatario, Es idea fundamental del taoísmo, que en el hombre un conjunto de deseos, de tendencias y de intereses no es para nada algo "natural", es un error, es algo artificial y parasitario. Se es verdaderamente uno mismo –y se está en la Vía – cuando nos liberamos de esto. Entonces se manifiestan también las otras virtudes. La "moralidad", lejos de volver a despertar este estado de natural equilibrio, aleja aun más del mismo, agregando a una estratificación otra estratificación. Imagen eficaz: "El inicio es lo que denomino el deshielo (la disolución de la concreción del Yo exterior), después de que el río comienza a tomar su curso" (Chuang-tsé, XXIII, 3).

En una cierta manera, en el capítulo que sigue la misma doble instancia es reafirmada. Entre las excrecencias con respecto al estado natural, de las cuales nos debemos podar, es vinculado también el mundo del intelectualismo y de las distinciones sociales entre "bien" y "mal". Por lo tanto, en contraposición, se describe a un ser uno mismo que lleva ya bastante lejos, en la línea del Hombre Trascendente, en su forma cerrada e impenetrable. La referencia, tal como se verá, es la primera persona – es casi el único pasaje del *Tao-tê-king* en donde el autor habla de sí mismo: sin embargo con la intención visible de expresar un modelo.

20

El intelecto (discursivo, raciocinante) es fuente de dolor
¿Qué consistencia poseen las distinciones dialécticas?
¿Cuál es la diferencia entre "bien" y "mal"?
"Actuar como todos los otros" – norma basada en el temor.
¡No! (Afuera de) esta escualidez.
Todos son transportados por una fácil alegría
Les resulta suficiente con una fiesta
Un paisaje de primavera como el que se nos ofrece desde una terraza
Yo, en cambio, anclado en el fondo de la corriente del sentimiento
Permanezco serio y calmo [más allá de la alegría] como un niño que aun no ha sonreído.
Vivo así y voy como si no perteneciese a lugar alguno.
Todos desean el exceso
Mientras que yo soy como el que no posee nada
(Parezco) un ignorante, simple, sin espíritu práctico
Todos viven en la luz
Mientras que yo soy oscuro
Todos tienen necesidad de compañía
Mientras que yo amo la altura solitaria
Indeterminable como las aguas del océano
Como la ola me dirijo sin descanso
Todos apuntan a algo
Mientras que yo parezco simple e incapaz
Soy distinto de todos
Pero, unido a la esencia originaria productiva, sólo yo soy un Yo.

21

La gran Virtud cual se manifiesta
Es tan sólo la exteriorización del Principio
Pero la sustancia del Principio
Es indiferenciada e inasible
Indiferenciada e inasible
Ella contiene las semillas [los arquetipos, las posibilidades seminales de los seres, que constituyen su elemento indestructible, su "cielo"]
Misterioso e incomprensible
El mismo contiene las existencias [=los seres pasados al estado formal]
Profundo y escondido
El mismo contiene las esencias [los seres transformados – los "espíritus"]
Como tal es la gran Realidad
(De todos los seres) la sede segura.
Desde el origen hasta el presente
No varía su Nombre
De él procede el principio animador (de cada cosa)
¿Cuál es el fundamento de tal conocimiento?
Éste.

Los seres no cesan de vivir en el Principio y de tener en él su "sede segura" en la triple condición: 1) en el estado preformal "formando parte de Cielo-y-Tierra" como arquetipos o semillas (*lógoi spermatikói*); 2) en la existencia formal o existencia en sentido propio y limitativo; 3) como formas puras. Coexistencia de la emisión, del movimiento eterno en donde se suceden tales estadios y de la misteriosa, inasible, inmóvil Unidad.
A la incognoscibilidad y a la inasibilidad que a tal respecto serían los predicados del Principio le es contrapuesta, en los últimos renglones, la forma propia de una conciencia posible de su misterio: "éste", término a referir a la intuición directa, metafísica y supraracional (el mismo se encuentra en el cap. 54). Se compare la expresión *tahata* que, usada con un significado análogo, en el buddhismo mahâyânico designó el contenido de la suprema, no pronunciable experiencia

22

Permanecer enteros en el fragmento
Rectos en lo curvo
Plenos en el vacío
Intactos en la corrupción.
Recogidos se consigue
Dispersos se fracasa
Por lo tanto: el Hombre Real conserva al Uno originario
Se convierte así en el modelo para el mundo
No se pone en evidencia y resplandece
No afirmándose se impone
Privado de complacencia por sí se convierte en grande
Porque no combate
Nadie puede atacarlo.
"Permanecer enteros en el fragmento"
¿Esta antigua máxima
Estaría quizás privada de sentido?
No: en la Vía la misma es la verdad.

La afirmación de la primera línea, repetida en la antepenúltima –*ch'ü tsê ch'üan*– es interpretable tanto en el sentido de una norma ("permanecer enteros en el fragmento") cuanto en sentido ontólogico (entereza **del** fragmento). Ontológicamente se quiere decir que en la Vía el fragmento (la parte) es lo entero (como también lo curvo es lo derecho, el vacío es lo lleno, etc.). Es la idea de las "perfecciones parciales" que reflejan a su manera el Principio. No se debe comprender (tal como han hecho distintos traductores) que el fragmento **se convertirá** en lo entero, etc. materialmente, por transformación o desarrollo, sino que ya se lo ha visto en la Vía *. En vez en el sentido normativo aquella máxima ("permanecer

* En la versión de Carpio el primer renglón: *Permanecer enteros en el fragmento*, es traducido por *Lo incompleto será completado*, etc.

enteros en el fragmento") remite a un concepto específico extremo-oriental de la perfección: cumplir exacta y perfectamente cada cosa, con una concentración natural y sin esfuerzo. Entonces cualquiera que sea la actividad que se desarrolla, se está en la Vía. Véase Chuang-tsé (XIX, 3): "Unificar las intenciones, tener una sola, que se confunda con la energía vital" (ver XIX, 10, 12). Hay una relación entre tal idea y la ya explicada de la "simpleza originaria" también en su aspecto "mágico".

23

Habla poco y actúa como la naturaleza
Un viento impetuoso no sopla por una entera mañana
Un aguacero no dura todo un día
Esta impersistencia es propia de la misma naturaleza [= Cielo-y-Tierra]
Si ni siquiera la naturaleza tiene el poder de persistir (en acciones extremas)
El hombre aun menos puede hacerlo
Por lo tanto: en la vida hay que imitar (no actuando) el Principio
Para convertirse una sola cosa con el Principio
*Hay que imitar (actuando) (su) Virtud (*tê*) para convertirse en una sola cosa con la misma*
Hay que abandonarse a las transformaciones para realizar en sí (su) poder
Adecuándose al Principio gozar de éste
Adecuándose a la Virtud gozar de ésta
Adecuándose a las transformaciones gozar de éstas
(Sin embargo a la mayoría) le falta la seguridad interior, por lo cual tenemos la incompleta confianza.

El Hombre Real se adecúa al Principio y lo reproduce en su doble naturaleza: no-agente (el Tao en sentido propio) y agente (la Virtud del Tao). La segunda, tal como se sabe, actúa en la perenne transformación. Así en todo lo que es externo el Hombre Real no se endurece y no resiste en contra de la inestabilidad que el mismo Cielo-y-Tierra, en especial en sus manifestaciones extremas, le muestra; sigue el curso de las transformaciones de las formas, no pudiéndose captar y realizar lo inmutable en este plano. Para ello es sin embargo necesaria una seguridad interior, algo así como una intrepidez o "confianza metafísica" (en la Vía): el arte de un dejarse activamente ir, como el que se abandonase al juego de las olas sin hacerse sumergir. Lo cual, es cosa de pocos (último renglón).
En el renglón décimo y décimo tercero el carácter *shih*, convertido en "transformación", tiene el sentido más corriente de "defecto" ("transformación" sería propiamente *i*). La traducción literal sería por lo

tanto: "unirse al defecto (*shih*) para gozar de éste". Con "transformación" (referida a la inestabilidad y a las mutaciones de las cuales se habla al comienzo y que son la manera de la Vía) en lugar de "defecto", el sentido de las dos líneas se acuerda bien con lo demás. Queriendo en vez mantener el significado literal, la frase podría remitir aun una vez a la norma del ser completos en el fragmento y de la naturaleza propia: unirse al defecto equivale a querer aquello que se es en las condiciones limitativas del estado formal; con esta adecuación, excluyendo el arbitrio y la manía del Yo, se está en la Vía.

24

El esfuerzo por mantenerse en la punta de los pies no es elevarse
Alargar exageradamente las piernas no es caminar
El que se pone en luz permanece en la sombra
El que cree haber arribado a la meta se encuentra con que ha regresado hacia atrás
Ponerse adelante es perder valor
Estimarse es decaer
Con respecto a la Vía todo esto
No es sino excrescencia y detrito [sobras]
Con respecto al fin, es algo que hay que desdeñar
Se encuentra muy lejos de todo esto el que está en la Vía.

La línea de quien, unido al Principio, manifiesta una natural e impersonal espontaneidad está opuesta a todos los comportamientos basados sobre el desplazamiento y la exteriorización del centro de sí mismo hacia la concreción del pequeño Yo, simple excrescencia (el texto agrega: "sobra") con respecto al ser. Toda acentuación de aquello se convierte automáticamente en una disminución de esto: tema taoísta ya conocido por nosotros. En el mismo orden de ideas una expresión taoísta aun mas drástica es: el Yo es un absceso que estalla con la muerte.

25

Existe un Principio indefinible y perfecto [ser y no-ser]
Anterior a Cielo-y-Tierra
Calmo y escondido
Solitario y privado de mutación
Presente en todo lo que se mueve (y que sin embargo) permanece inalterable
(puesto que no participa del movimiento)
Alimenta todo lo que es.
Innombrable
*El hombre lo llama la Vía (*Tao*)*
Grandeza que él se esfuerza en concebir.
Grandeza significa proceso
Proceder es dirigir hacia lo infinitamente lejano
Lo infinitamente lejano es el retorno.
Así: grande es el Principio, grande es el Cielo
*Grande es la Tierra, grande es el hombre regio (*wang*)*
(Así como) en el universo cuatro son las grandezas [los cuatro elementos]
El que reina es una de éstas.
El fundamento del hombre es la Tierra
El fundamento de la Tierra es el Cielo
El fundamento del Cielo es la Vía
La Vía es fundamento de sí misma [es lo incondicionado].

En la primera línea la oposición de los caracteres *wu* y *yu* puede también expresar una simultaneidad de ser y no-ser (Wilhelm). Se ha agregado el paréntesis a fin de que el lector, si lo desea, tenga en vista también esta segunda interpretación posible, adherida a la metafísica del *Tao*.
La quinta línea expresa la idea de que el Principio, aun estando presente en cada movimiento (literalmente: "gira por doquier"), no participa de éste, no queda pues modificado por el mismo (oposición a panteísmo y a inmanentismo absoluto). Véase Chuang-tsé (XXII, 6): "El Principio produce la sucesión (de los opuestos), pero no es esta sucesión. Es el autor de las

causas y de los efectos, pero no es la causa y los efectos".

La línea décima, undécima y duodécima tratan del decurso cíclico por el cual lo extremadamente lejano remite al origen y el ápice de la existencia formal conduce hacia la salida de la forma y al retorno a la raíz (coincidencia metafísica de inicio y desemboque).

En las líneas 13-16 si se abstrae del Principio queda la Gran Tríada –concepto clásico de toda tradición china– constituida por el Cielo, por la Tierra y por el Hombre. El carácter *wang* por "hombre" puede también tener el significado de soberano, puesto que éste es el hombre en sentido eminente: a tal respecto, tenemos que en China una de las expresiones que lo designan es "el Hombre Único". Así en tales renglones hemos asociado los dos conceptos usando el término "hombre regio". Tal como se ha dicho en la Introducción, el tercer término de la Gran Tríada china es en efecto el Hombre sobre todo en función de soberano-pontífice. Tal como lo ha resaltado Guénon (*La Grande Triade*, cap. XVII), la función "pontifical", es decir, de mediación y vinculación entre Cielo y Tierra (cuales principios metafísicos y no cuales elementos de la naturaleza visible), está indicada en la misma estructura del carácter *wang*.

En vez, en la línea diez y siete debemos interpretar *wang* simplemente como "hombre", puesto que tan sólo del hombre en sentido corriente puede decirse que su fundamento sea la Tierra.

26

Lo grave se encuentra en la raíz de lo leve
El que permanece calmo es señor del movimiento desordenado
Por lo tanto: el Hombre Real aun actuando
Nunca abandona su calma gravedad
También en la gloria y entre los esplendores del mundo
Permanece solo consigo mismo, apartado de lo externo.
¿Pero qué acontecerá si los grandes dan un espectáculo de ligereza?
Siendo ligeros se pierde la raíz
Dejándonos estar se pierde toda autoridad, se pierde el imperio.

A diferentes partes de este capítulo se le han dado interpretaciones esotéricas, con referencia a la teoría de los "campos del cinabrio", *tan t'ien*, considerados por la fisiología hiperfísica del ser humano. El campo inferior, que se encuentra en la raíz, es denominado el "campo de la fuerza" y tiene un papel importante en los procedimientos de elaboración de la "inmortalidad corpórea". Véase también el ya citado libro de Durkheim en referencia a la noción japonesa del *hara*.

27

Buen caminante no deja huellas
Buen conversador no arremete
Buen calculador no tiene necesidad de contar
Buen carcelero encierra sin barrotes
Buen atador ata sin usar cuerda ni nudos.
De este modo: el Hombre Real sabe siempre lo que hay que hacer
No rechaza nada
Siempre tiene medios adecuados para su fin
No se encuentra nunca reducido a la impotencia
Pues esto vela (su) luz.
De este modo el Hombre Real
Es el señor del hombre inferior
El hombre inferior
No es sino su materia
A esta cualidad (el Hombre Real) no le da valor
No cesa de curar (impersonalmente) lo que en él opera como materia
Su sabiduría no aparece.
Todo ello es sutil y esencial.

Nuevas referencias a los modos de actuar sin actuar. Algunos traductores han visto en este capítulo una antítesis entre el que ejerce tales modos de actuar y quien usa la acción directa para afirmar el propio poder sobre los hombres, o, tal como se dice Wieger: "para hacer de salvador profesional de los hombres y de las cosas". El sentido es más bien que, aun queriendo conseguir fines de tal tipo, el medio mejor es justamente la influencia invisible "privada de rastros" que el Hombre Real ejerce escondiendo al profano la propia naturaleza propia. El título generalmente dado a tal artículo, *ch'iao yung*, subraya justamente este significado sustancial, puesto que quiere decir la técnica o el arte de la acción indirecta (en el sentido vulgar peyorativo, *ch'iao* significa nada menos que "habilidad como astucia").

28

Saber de la propia fuerza
Y parecer voluntariamente débil
Significa poseer la cualidad del valle.
El que es como el valle
Conserva la Virtud
Vuelve a hallar el estado primordial.
Saber de la propia luz
Y parecer oscuro
Ésta es la base.
La Virtud de quien posee esta base
No vacila
Él retorna al estado perfecto.
Saber de la propia altura
Y parecer pequeño
Significa poseer la cualidad del valle.
A quien es como el valle
Le bastará la constante Virtud
En el estado de la simplicidad originaria
La simplicidad de lo elemental aun no disperso en las formas.
Al usarla el hombre realizado
Se convierte en jefe
Y gobierna a partir de lo Uno, no con acciones particulares.

Ateniéndose al sentido literal, y no al abstracto, las dos primeras líneas pueden ser aun convertidas en: "saber de la propia fuerza de varón y tener la virtud de la hembra" (varón = fuerte, hembra = débil). Entonces no se trata tan sólo de la duplicidad del Hombre Real en cuanto en lo externo se presenta como lo contrario de lo que es, y en el caso específico conoce una virilidad sumamente diferente de la basada en una cruda afirmación exterior; la semejanza con el valle implica más bien una referencia a la virtud sutil de lo receptivo o femenino, de lo cual se habla más

específicamente también en el capitulo 61, unida a la ya conocida imagen, usada para el *tê* del Principio, del valle como el lugar más bajo que atrae y capta las aguas de cualquier lugar más alto.
La cuarta línea del final es referible al Principio: "una simplicidad que especificándose por modificación produce los seres". Tal como se ve, aparece en el capítulo la idea fundamental taoísta del retorno a la "simplicidad primordial" según su valor metafísico. Su aplicación (últimos renglones) es el "gobierno olímpico" (Wieger): influir del todo manteniéndose en el centro, en vez que con acciones particulares directas. Por la homonimia de "esculpir" y "gobernar", ideas expresadas ambas por el ideograma *chih*, puede también recabarse el sentido: "el gran escultor talla poco" (Waley).

29

Para mantener el imperio tener que recurrir a la acción directa
Significa estar obligados a lo contrario de lo que se tendría que hacer.
El imperio es un organismo delicado y complejo
No se conforma con reglamentaciones decretadas por un sujeto
Ordenarlo (mecánicamente) significa desorganizarlo
Quererlo fijar es dejárselo escapar
Puesto que mutable es el comportamiento de los seres
Ahora se trata de un avanzar, ahora de un ceder
Ahora hay ardor, ahora hay apatía
Ahora hay impetuosidad, ahora hay debilidad
Ahora se encuentra agitado, ahora está calmo.
Por lo tanto: el Hombre Real (con respecto al conjunto de los seres)
Evita forzar
Elimina la opulencia fastuosa
Rechaza el exceso.

Sentido de las últimas líneas: aparte de su acción "de presencia", la función del Hombre Real cual jefe debe ser tan sólo la "moderadora": él deja que cada ser siga la propia naturaleza no buscando regimentarla en un orden mecánico y artificial (véase cap. 18 y 19), aunque reprimiendo todo exceso (véase cap. 74), todo punto de tensión o saturación que llegase a molestar el acuerdo y compensación recíproca de las fuerzas en juego en la sociedad (ver cap. 77). El modelo es siempre el *Tao*. La expresión *tiao ho* indica "la acción concertante, armonizadora o compensadora que se encuentra debajo de todos los contrastes" (Granet).

30

Dominar según la Vía
Es dominar sin recurrir a la fuerza
(Puesto que) no hay acción que no atraiga una reacción.
Allí donde pasaron los ejércitos
Crecieron zarzas y espinas
Donde hubo guerra
Se tendrán por cierto años malos.
El buen conductor vence y se detiene
Afirmándose no abusa de su poder
Es, y no busca la propia gloria
Es, y no busca la propia ventaja
Es, y no se ensoberbece
Actúa solamente cuando es necesario
Es resuelto sin ser violento.
En el punto más alto comienza también el declive.
Esto está afuera de la Vía
Afuera de la Vía el final es rápido.

Como contenido específico del capítulo, eventual aplicación a las acciones guerreras del modo de ser desapegado e iluminado conforme a la Vía. Éstas deben ser dictadas por la necesidad y ser desarrolladas teniendo bien en vista las consecuencias; entonces todo lo que puede tener referencia con el elemento personal humano y con la ambición del jefe militar debe ser eliminado. Éste no debe dejarse transportar por su acción; aun venciendo debe conocer el límite. Ignorando el límite, será expuesto a las consecuencias de la ley de las acciones y de las reacciones, del convertirse enseguida en su opuesto de lo que se obtiene a través de la violencia y con un exceso que altere las justas relaciones. El capítulo que sigue desarrolla en parte las mismas ideas.
Como ejemplo de un jefe que siguió el estilo del *Tao*, y desapareció luego después de sus victorias, se cita muchas veces a Fan-li (V siglo a.C.)

quien, por más que le hubiese sido ofrecida la mitad del reino en donde había vuelto en triunfo con los ejércitos victoriosos de Yüeh, "se subió sobre un pequeño barco y no se supo más nada de él" (*Kuo Yü*, 21, *apud* A. Waley, *The Way and its Power*, pg. 144).

31

Aun en las formas mejores el dominio
Es cosa nefasta
Fuerza verdadera no es dominio
Esto no le interesa al que sigue la Vía.
El Hombre Real en paz honra la izquierda
En guerra honra la derecha
Nefasta es la fuerza aun cuando es pacífica
No es instrumento del Hombre Real
Cuando la utiliza estando obligado
Él se mantiene impasible
No prueba alegría en la destrucción
El espíritu de destrucción en el hombre no es signo de fuerza
No es la vía del (verdadero) dominio
[Lo fausto se encuentra a la izquierda
Lo infausto se encuentra a la derecha
El subordinado se encuentra en la izquierda
El jefe esta en la derecha
De acuerdo al orden de los ritos funerarios]
Anuncio de destrucción, anuncio de desventura
Muerte de hombres, fuente de llanto
Victoria con la fuerza
Es dolor.

Parece que en este capítulo existan interpolaciones o una mezcla del texto con un comentario. Por cierto interpolados se encuentran los cinco renglones puestos entre corchetes. Literalmente, en los últimos dos renglones se dice que el vencedor en guerra, o el que es tal por el uso de la simple fuerza, debería sentir como el que participa en un rito fúnebre: entristecerse, más que alegrarse. Tan sólo en el sentido más exterior, entristecerse en vez por sí mismo, por haber tenido que salir de la Vía. Sin embargo al antibelicismo taoísta no se le debe dar mayor relieve que al

principio de impasibilidad: ver Chuang-tsé (VI, 2), en donde se dice que "los Hombres Reales hacen la guerra sin odiar, y el bien sin amar", teniéndose en esto por igual una imitación del Principio, al cual el mismo Chuang-tsé así se refiere: "Tú destruyes sin ser malo, edificas sin ser bueno" (XIII, 1). Tan sólo el poder del *Tao* "corta sin herir".

32

En su esencialidad el Principio es sin nombre
Es simple como la extrema partícula de la materia
Y sin embargo el todo no lo sabría contener.
Si soberanos y príncipes reprodujesen su naturaleza
A ellos los diez mil seres les obedecerían espontáneamente
Cielo y tierra se armonizarían
Haciendo descender el sutil rocío fecundador
El pueblo se ordenaría sin ser mandado.
La particularización del Principio produce la individuación [los seres con un nombre]
Individuación significa límite
Límite que deja intacto el Principio
Con respecto a todos los seres del universo
El Principio es como el océano y el gran río en donde convergen las aguas de los arroyos y de los valles.

Retorno a la metafísica del Principio: su trascendencia (su no poder estar contenido por el mundo, es decir, por la manifestación) si es considerado en su simplicidad eterna y aformal (líneas 1-3); simultáneamente, su presencia en todos los seres, su no estar afectado por el límite (por el nombre) que los define.
El "rocío fecundador": la influencia invisible, propiciadora del orden natural, cuando el soberano, cual "Tercer Poder" imitando el Principio, "ayuda al Cielo", armoniza Cielo y Tierra.

33

Conocer a los otros es sabiduría
Conocerse a sí mismo es iluminación
Dominar a los otros es fuerza
Dominarse a sí mismos es superioridad
Rico es aquel que es suficiente a sí mismo
Energía en la aplicación a un fin significa carácter
El que no deja el lugar que tiene durará
No dejar de ser luego de la muerte es inmortalidad.

En el penúltimo renglón se vuelve a la norma del ser uno mismo, en fidelidad con la parte asumida entrando en la condición humana. El forzar, el mudarse de lugar, el afirmarse sin contacto, con la propia naturaleza originaria, crea sólo una especie de ser ficticio fuera del ser, destinado a disolverse, a no durar; en vez aquella fidelidad remite a lo que subsiste más allá de las transformaciones. El último renglón no es una verdad banal en cuanto la supervivencia de lo que se trata no está para nada garantizada para cada uno (ver la Introducción). En efecto, otra posible interpretación de tal línea es: "después de la muerte, no olvides", es decir, mantén la continuidad de conciencia. Por esto el presente es uno de los capítulos al cual se ha referido el taoísmo operativo.

34

¡Grande es el Principio! Escurre infinito
Indiferente hacia toda dirección
Todos los seres tienen la vida a partir de él sin que en él se anulen
De éstos conduce a término su desarrollo (en el curso de las transformaciones)
Sin imponerse como un patrón [sin atarlos, sin solicitarles nada].
Por esto su eterno dar sin tomar
Parece privado de ser [parece infinitamente pequeño]
En él se cierra el eterno círculo de las cosas
No dominando se revela infinitamente grande.
Por lo tanto: el Hombre Real no buscando la grandeza
Consigue la grandeza.

Se vuelve a la dialéctica del Principio, que en su eterno dar y producir, realiza la propia simplicidad o infinidad supraesencial (el "vacío"), centro, principio y fin de la circulación de la formas. Contraste con respecto a la concepción de un Dios personal celoso y dominador frente a sus "criaturas". El Principio taoísta es con el "vacío" mismo creado por su escurrir y dar impersonalmente, es con el puro disolver desde sí a los seres, que genera la virtud oculta que provocará su retorno (véase la imagen del "valle").

35

Aquel que tiene en sí su gran imagen (del Principio)
Va por el mundo sin deberes
Errante extranjero que asiste.
Libertad, calma, altura
Son sus alimentos
No existe cosa alguna que lo detenga a él que va.
Y sin embargo la Vía, si la describimos,
Parece árida, descolorida
Hacia ésta se afiló la mirada de muchos, pero ellos no la vieron
Para poder percibirla muchos estuvieron atentos, pero no la oyeron
Y sin embargo nunca éstos habían cesado de vivir en ella.

Capítulo que en las traducciones de los sinólogos casi siempre ha sido reproducido con banalidades. Debe hacerse excepción de la versión de Ular que se ha sustancialmente seguido aquí.

36

Para retener [para cerrar] algo
Primero extiéndelo
Para debilitarlo
Antes refuérzalo
Al ápice siguiéndole luego el descenso
Haz ascender lo que quieres abatir
Para tomar
Primero debes dar
Ésta es la sabiduría sutil
El que cede y es débil vence al duro y al fuerte
Pero así como el pez no puede vivir afuera de las aguas profundas
Del mismo modo el arma de esta sabiduría
No se le muestre al hombre del vulgo.

El sentido más obvio de la primera parte del capítulo se refiere a aquel aspecto del no-actuar, o actuar sutil, que, basándose en la ley de la inversión, justamente dejando desarrollar una situación o un poder, dándole un libre curso, incluso favoreciéndolo, sabe llegar a un buen resultado. Sin embargo es posible mantenerse también en el plano metafísico e interpretar refiriéndose al Principio, según lo que se ha dicho en el capítulo 34 (el poder originario se desarrolla dejando ir y dar).

37

El Principio es siempre no-agente
Y sin embargo no existe cosa que él no haga (a través de su influencia no visible)
Si los soberanos lo imitaran
Todos los seres procederían en su natural desarrollo
Las bramas se despiertan en su movimiento (innatural)
Pero yo permanezco firme
En la simplicidad trascendental [carente de nombre]
En la simplicidad que no posee nombre
Es la imperturbabilidad [la inmunidad respecto de las bramas]
En la paz creada por esta imperturbabilidad
En libertad todo llegará a ordenarse.

Conocido binomio: no-actuar y simplicidad originaria. Se tenga presente la teoría taoísta acerca de la artificialidad y el carácter parasitario de las bramas con respecto al "estado natural".

38

*La virtud superior (*shang tê*) no se da a sí misma como virtud*
Es tal sin querer serlo
*La virtud inferior (*hsia tê*) es preocupación por no desviarse de la virtud*
Y así como ésta se encuentra alejada de la virtud
La virtud superior en el actuar no quiere y no se pone fines
La virtud inferior es efecto de la voluntad y se pone fines
La justicia en el actuar quiere y se pone fines
La costumbre social actúa y no encuentra el consenso
Opera agresivamente
Así: perdida la Vía viene la virtud
Perdida la virtud viene la moralidad
Perdida la moralidad viene la justicia
Perdida la justicia viene la costumbre social [el conformismo]
La costumbre, mera apariencia de la fuerza pura
Es principio de desorden (en oposición al orden natural)
También el tradicionalismo del Tao basado en la sola cultura [en la antigua literatura]
Es principio de decadencia
Por lo tanto: el hombre superior
Si se mantiene en la sustancia, rechaza la cáscara [lo exterior, lo artificial]
Se mantiene en el carozo [del fruto], no en lo vano [la flor]
Rechaza esto y elige aquello.

Sucesión en descenso de las formas asumidas por el accionar con el progresivo alejarse respecto del Principio: a la virtud superior, *shang tê*, que, basada sobre el ser, no se proclama tal y es "no-agente", se contrapone la virtud inferior, *hsia tê*, preocupada de sí misma, ordenada a preceptos y a fines. Venida a menos la virtud esencial aparece la moralidad superior (*shang jên*) que, aun no siendo natural e impersonal, aun "actuando", no es extrovertida, sigue un principio autónomo; venida a menos ésta, aparecen las formas del derecho, *shang li*. El texto parece referirse propiamente al

confucianismo en su aspecto de escrupulosa observancia de formas estereotipadas de comportamiento en la vida de relación (casi como en un "ritualismo social": *li* = [también] los ritos, la etiqueta). A través de esta regresión el "actuar" en sentido intencional, "querido", tiene siempre más relieve, hasta arribar a formas incluso coercitivas y agresivas, y termina llevando más hacia el desorden que al orden (conocido tema taoísta) puesto que tiene como presupuesto la falta de una forma interna, de un "ser". Ni siquiera lo que era denominado "la flor del Tao", *tao chin*, (la herencia cultural de los clásicos), puede constituir la vía y suplantar la virtud superior; el tradicionalismo de los eruditos y de los literatos no es la tradición viviente, ni puede renovarla.

De paso, se puede resaltar que en el marco de esta morfología de las variedades del comportamiento, ante la "virtud superior conforme a la Vía, la misma moral comprendida en sentido autónomo, desinteresado, pero "agente", se vincula con los subproductos éticos y sus sucedáneos. Así pues, oposición de la doctrina de la naturalidad (= integridad trascendental) al mismo racionalismo ético kantiano.

39

El Uno originario es el principio
El Cielo debe al Uno su pureza luminosa
La Tierra debe al Uno su estabilidad
El espíritu debe al Uno su fuerza
El vacío [el espacio mediano, el valle – o bien: el fluido vital, el éter] le debe al Uno su plenitud
Participando del mismo los seres son vivientes
A través del Uno los soberanos rectifican lo que se encuentra en el Imperio
Todo esto procede del Uno originario
El cielo luminoso sin el mismo
Se derrumbaría
Lo estable sin el mismo
Vacilaría
El espíritu sin el mismo
Se disolvería
El valle sin el mismo
Se secaría [vendría a menos su virtud sutil de atraer a sí las aguas]
Los seres sin el mismo, que es aquello que los convierte en vivientes,
Se desvanecerían
Los soberanos sin el mismo
No producirían la calma, decidida influencia ordenadora
Lo noble se apoya en lo humilde
Lo sublime en lo simple
Por lo tanto: los (verdaderos) soberanos se encuentran privados de ostentación [se anulan, se dan títulos humildes]
Humildad y simplicidad (impersonal) del que posee la raíz (en el Principio).
El conjunto de las partes no hace al todo.
Es así.
Si el Uno originario desapareciese en vez de la piedra preciosa
No se tendría sino ganga informe.

Para la línea 23: era una costumbre que los soberanos extremo-orientales se otorgasen a sí mismos títulos humildes, para velar su persona. Respecto de la humildad taoísta, que se encuentra privada de tinte moral y expresa la despersonalización espontánea y la adhesión a la "simplicidad originaria", ya se ha hablado. Cuarto renglón del final: sin el Uno simple e inmaterial se tendría una mera suma de las partes (en el texto: las múltiples partes de un carro), no la unidad orgánica de un todo (el carro como tal). Insertándolas en otro contexto, respecto de los dos últimos renglones es posible una diferente lección, dada por unos en estos términos: "no querer ser preciosos como el jade sino tener la rudeza de la piedra" (Castellani), por otros: "considerar a los seres con serena imparcialidad, no estimando a los unos preciosos como jade, y a los otros viles como piedras" (Wieger). Sin embargo tales lecciones se vinculan menos lógicamente (en especial la segunda) con el resto del capítulo.
Con respecto al Uno y a la fórmula técnica "atrapar el Uno" o "conservar el Uno" (ver cap. 10) en la doctrina operativa de la inmortalidad, se ha hablado ya en la Introducción.

40

El eterno movimiento de retorno es la esencia de la Vía
El abandono es el modo de la Vía
Todas las cosas toman vida del ser
El ser toma vida del no-ser.

Este breve capítulo admite una doble interpretación: metafísicamente, es conocida la idea de la manifestación como "abandono" (emanación) y retorno. Pero la segunda línea puede ser también referida al sujeto, en el cual la conformidad con el Principio (= el retorno) implica abandonar (la mala individualidad, el ser). En vez de "abandonar" se puede leer "debilitar", eventualmente "sutilizar". De aquí aun otro significado, operativo, del mismo renglón: "la sutilización es el proceso de la Vía" (en quien retorna = se reintegra en el estado aformal etéreo).

41

El perfecto sabio comprende la Vía
Y en ésta se establece firmemente
El imperfecto sabio comprende la Vía
Y ahora la sigue, ahora la pierde
El sabio de ínfimo rango al sentir hablar de la Vía
Se ríe de ésta
Si éste no se riera de ella la Vía no seria la Vía
Por lo tanto valió como un dicho antiguo:
El que se encuentra iluminado gracias al Principio parece oscuro
Quien progresa en el Principio parece retroceder
El que ha sido convertido en grande por el Principio parece un hombre simple
La virtud superior se asemeja al valle
Lo absolutamente blanco parece negro
La virtud de lo lejano parece no-acción [ineficiencia]
La virtud en obra es secreta
Curva puede parecer la rectitud (del Hombre Real)
El cuadrado infinitamente grande no posee más ángulos
El recipiente infinitamente grande no tiene más capacidad
El sonido infinitamente agudo no es más audible
La imagen infinitamente grande no tiene más forma
El Principio es misterioso y sin nombre
Pero su dar es perfecto y lleva al cumplimiento.

Imágenes sumamente expresivas, en los últimos renglones, en razón de la trascendencia e inasibilidad que proceden de la conformidad con el Principio.

42

El Tao produjo el Uno
El Uno produjo el Dos [el yin *y el* yang*]*
El Dos produjo el Tres
El Tres dio vida a la multitud de los seres particulares [a las diez mil cosas]
*Saliendo de la potencia [*yin *= de la "oscuridad"]*
*Pasan al acto [*yang *= a la "luz"]*
*La unidad primordial (*ch'i*) (a la cual está ordenado el variado juego del* yin *y del* yang*) compone sus vías.*
El hombre vulgar no deja la presa [no abandona]
Quiere valer, ser de mucho
Siendo lo opuesto los soberanos son propiciadores de equilibrio
La pérdida se convierte en acrecentamiento
El acrecentamiento se convierte en pérdida
Conforme a lo que ha sido siempre enseñado es que yo enseño
El fuerte no muere de muerte natural
Ésta es la base de mi doctrina.

Capítulo sumamente discutido que contiene sobre todo una concisa síntesis metafísica conforme a la enseñanza concordante de otras tradiciones. La determinación o cristalización de la posibilidad universal privada de nombre en el Uno (*i*) es el "Gran Comienzo", la primera fase de la manifestación ("antes", en sentido de precedencia ontológica, no temporal). Se manifiesta luego la Díada metafísica (la del *yang* y del *yin* = de lo positivo y de lo negativo, de forma y materia, de lo luminoso y de lo oscuro, de lo masculino y de lo femenino, de lo celeste y de lo terrestre, etc.). El variado juego de estos principios opuestos, vinculado y regulado por la unidad (de Uno que se agrega al Dos, manifestándose así en el Tres, en el Ternario) da fisonomía y vida a los seres particulares que se transforman y siguen sus vías en un orden de conjunto que deriva de la influencia invisible y uniforme de la unidad primordial no-agente. Acerca de esta última, el término usado

en el séptimo renglón, *ch'i*, es generalmente traducido por "éter primordial". El sentido no es sustancialmente diferente, puesto que en el sistema extremo-oriental el éter ha sido muchas veces dado como la primera determinación ("producción") del Principio. En un cierto modo, del proceso metafísico han sido dadas imágenes semi-corpóreas cuando se habla del éter que se congela o coagula en las formas por la acción del *yin-yang* – casi colisión de una exposición "físico"-cosmológica con una exposición puramente metafísica, o interferencia de dos puntos de vista diferentes, pero, en un cierto sentido, complementarios.
El nexo lógico de la primera parte del capítulo (de la metafísica) con la segunda es sumamente lábil, de modo tal que han sido supuestos algunos agregados o partes espurias. En la versión aquí seguida se vuelve a presentar la oposición entre quien no deja la presa y mantiene las tensiones propias del afirmarse y del querer valer como simple individuo, y el soberano que, siguiendo la vía opuesta, reproduce la función del Uno; entonces es una consecuencia lógica lo que dicen las dos líneas acerca del reciproco convertirse de acrecentamiento (exterior) y pérdida (interior). Resulta poco claro a qué se refiere el *ch'iang ling*, sujeto de la penúltima línea: el "fuerte", si se lo interpreta como "violento" –tal como se lo ha hecho– da un sentido sumamente banal, que es casi una desarmonía si se lo refiere a lo que sería la base de la doctrina mencionada en este capítulo, rico en elementos metafísicos. Así pues no debería excluirse una interpretación diferente, esotérica: "fuerte" asumido en sentido positivo, espiritual-alusión, entonces, de la superación del destino natural de la muerte (en vez de la muerte violenta que espera quien afirma la fuerza exterior).

43

Aquello que en el mundo es más dócil y maleable (véase la imagen del agua)
Vence a lo más duro
No existe nada que el no-ser (wu yu) no penetre
Por esto reconozco la superioridad del no-actuar (wu wei)
Pero enseñar sin palabras
Cumplir sin hacer
Pueden hacerlo muy pocos.

"Enseñar sin palabras" *–pu yên chih chiao* – es un tema recurrente en los textos taoístas. Véase en el *Ch'an* y en el Zen el "enseñar callando". Es una variedad del "actuar sin actuar" propio de los Maestros. Como "lenguaje del silencio", por lo demás, ha sido muchas veces designado no tan sólo en Oriente, el utilizado a través de símbolos y signos. En fin, se sabe que el término "misterio" deriva del vocablo griego *múo* que significa callar, mantener los labios cerrados. Véase Lieh-tsé (VIII, 8): "La palabra más eficaz es la que no se oye".

44

¿Qué es lo que me resulta más cercano, el nombre [la fama] o el Yo?
¿Qué es lo que me resulta más precioso, el Yo o la riqueza?
¿Qué es lo que considero como peor, la ganancia o la pérdida?
Puesto que el que acumula disipa
El que mucho posee mucho pierde
Aquel que reconoce su lugar como propio no padece vergüenza
Aquel que sabe detenerse no corre peligro
No dejará de estar a salvo y en seguridad.

Es la misma idea que aparece en el cap. 42: dislocar el valor en el domino exterior equivale a pérdida. El hombre real frena todo impulso que lo conduzca hacia afuera de sí mismo, en razón del interés acordado al esplendor, a la riqueza y a la fama. Es habitual aquí la interpretación banal y exterior de las últimas máximas, reputándolas como consejos de prudencia para prevenir riesgos en la vida social o política: mientras que en cambio se trata del peligro del menoscabo interior. En la primera y segunda línea se lee propiamente "cuerpo" y no "Yo": pero el sentido es el dado por nosotros, puesto que "cuerpo" es una imagen usada para lo que es real y que nos resulta más íntimo, en oposición a lo que es irreal y extrínseco.

45

La mayor perfección (humana) es imperfección
La mayor plenitud humana es vacuidad
La mayor rectitud es oblicuidad
El mayor saber humano es estupidez
La más alta arte humana es un tartamudeo
El movimiento vence al frío (produciendo calor)
El reposo vence al calor
En su calma y pureza (el Hombre Real) rectifica el mundo.

La primeras líneas de este pequeño capítulo admiten también una diferente interpretación, que remite al tema del "no actuar", de acuerdo al título dado a veces al mismo, *hung tê* (la gran y arrolladora virtud): la perfección superior que puede tener la apariencia de la imperfección, la verdadera plenitud que puede tener el aspecto del vacío, la verdadera rectitud que puede parecer incapacidad: más allá de estas apariencias se manifiesta en vez una influencia de orden superior. Al ser notorias tales ideas y al no estar repetidas en los otros capítulos, hemos creído oportuno seguir aquí la otra interpretación, por igual posible si se refieren las primeras líneas no al Hombre Real, sino a la común humanidad, cuyos valores aparentes son unos no-valores.

La tercera y la penúltima línea se refieren al juego compensatorio de los opuestos, sobre el cual se basa el perfecto equilibrio del Hombre Real, que con su calma "inactividad agente" (o "su acción revestida de inacción", como dice Wieger) rectifica el ambiente en el cual se encuentra.

46

Cuando (en el imperio) se sigue el Principio
Los caballos de guerra son utilizados para cultivar los campos
Cuando (el imperio) se aleja del Principio
Se crían incluso en los lugares sagrados caballos de guerra
No hay mayor culpa
Que ceder a la codicia
No hay mal mayor
Que el exceso [que la falta de límite]
No hay cosa más nefasta que querer siempre más
Por lo tanto: (sólo) aquellos que conocen lo que basta
Están siempre satisfechos.

Usando la comparación con las guerras conducidas por una antinatural avidez expansionista, en realidad se estigmatiza el demonismo de la acción privada de límites, la brama por una siempre mayor presa que es la contraparte de la siempre mayor inconsistencia interna y de un alejamiento respecto del Principio. Se vuelve a resaltar la virtud creadora del límite. Así pues ha sido también dada una interpretación alegórica a la referencia a la guerra, viendo en los caballos de guerra un símbolo de los impulsos humanos, de modo tal de dar mayor relieve al significado interno del conjunto del capítulo.

47

Sin salir de casa
Conocer el universo
Sin asomarse a la ventana
Penetrar las Vías del Cielo
Cuanto más lejos se va
Tanto menos se conoce.
Así: el Hombre Real arriba sin caminar
Sin ver capta el nombre
Cumple sin actuar.

Antítesis entre el conocimiento interior, esencial y sintético y el exteriorista y particularista. El segundo, en la medida que se aleja, desarrollándose ilimitadamente hacia la búsqueda cerrada en el mundo sensible y fenoménico, confundiendo el mundo de la verdadera realidad, se aleja siempre más del conocimiento efectivo, que es el conocimiento indivisible de acuerdo a los principios. Imágenes para el conocimiento orientado hacia lo externo, profano: "salir de casa", "asomarse a la ventana". El "llegar sin caminar" es también referible al conocimiento intuitivo, que tiene un carácter directo (carácter *wu wei, "no-agente"*). El "nombre" vale aquí como la esencia de la cosa, que es justamente el objeto de tal intuición, en oposición al objeto del "ver", es decir, de la percepción externa.

Véase este pasaje de Chuang-tsé (XI, 1): "Sin poner en obra sus órganos, sin usar sus sentidos físicos, (el Hombre Real) sentado inmóvil vería todo con su ojo trascendente; absorbido en la contemplación, sacudiría todo, como el trueno; el cielo se adaptaría a los movimientos de su espíritu; todos los seres seguirían su influencia no-agente como el polvo sigue al viento".

48

El estudio lleva siempre más lejos
La Vía, seguida, lleva siempre más atrás
Siempre más atrás
Hasta el no-actuar originario
El no actuar y el no-querer hacen ceder toda puerta
Es ateniéndose constantemente al no-actuar como se asegura la soberanía.
No se la obtiene apenas nos abocamos a actuar.

En las primeras líneas está desarrollado el concepto expresado en el capítulo anterior: mientras que el saber externo es siempre incompleto, lleva cada vez más lejos, de fenómeno a fenómeno, de condicionado a condicionado, el conocimiento metafísico va hacia atrás, lleva siempre más hacia lo que se encuentra antes, es decir, hacia las causas y los principios teniendo por límite el supremo Principio no-agente. Así a este capítulo le ha sido dado también el título de *wang chih*, es decir, "olvidar el saber". Con referencia al saber exterior y profano, si nos orientamos hacia el mismo, teniendo un interés excluyente por éste, nos constituimos una *forma mentis* antitética con respecto a la que resulta necesaria para el conocimiento verdadero. En las restantes líneas del capítulo se vuelve al campo práctico y a ideas ya conocidas (imitación del Principio, virtud del no-actuar).

49

El Hombre Real no tiene afectos particulares
Su espíritu es universal
Es bueno con los buenos
Es bueno con los que no son buenos
Ésta es la perfección de la bondad
Es leal con los leales
Es leal con los desleales
Ésta es la perfección de la lealtad
Ecuánime ante los seres
Los abraza a todos en su espíritu impersonal
Son como sus ojos y sus orejas
Los posee como a sus propios miembros
(Él está en el centro, es el Nombre universal).

Despersonalización del Hombre Real, por cuya influencia o virtud en los textos es dada también la imagen de la luz solar que se vierte por igual e impasiblemente sobre lo bueno y sobre lo malo, sobre lo noble y sobre lo vulgar. Hay que poner en evidencia la ausencia de un trasfondo afectivo en sentido propio, de todo movimiento intencional que vaya hacia los otros, en este aspecto del adepto taoísta: lo cual marca una diferencia por ejemplo con respecto a la actitud del santo cristiano.

La última línea falta en la mayor parte de los textos pero, en el fondo, da la clave del conjunto. La penúltima línea está habitualmente traducida en términos banales: "El Hombre Real convierte en niños *–hai chih* – a los seres", es decir los hace y trata como a niños. El sentido profundo es en vez que en la conciencia universalizada los diferentes seres se convierten en tantos miembros o partes del hombre trascendente, casi como sus emanaciones (= hijos, niños), conservando él sin embargo la cualidad de centro, de "Nombre universal" (el hombre *real*, en sentido eminente, indivisible, arquetípico, u "hombre único").

50

Nacer es salir, morir es volver a entrar
Trece son las causas de la vida
Trece las causas de la muerte
Aquellos que son los principios de la vida
Son también los principios de la muerte
¿Por qué?
Por el apego morboso a la vida.
Pero la verdad del que sabe es:
El que está desapegado en la vida
Cuando va por lugares salvajes
No precisa evitar los rinocerontes y los tigres
Puede ir a la batalla
Sin coraza ni espada
El rinoceronte no sabría abatirlo con su cuerno
El tigre no sabría cómo desgarrarlo con sus pezuñas
El enemigo no puede atravesarlo con sus armas.
¿Por qué?
Porque en él nada más es vulnerable [= no existen en él lugares de presa para la muerte].

La "vida" en el sentido común, corresponde a uno de los intervalos comprendidos entre "salir" y "volver a entrar".
Convierte en vulnerables el apegarse a la misma, transferir hacia ella el propio centro. Respecto de los trece principios de la vida y de la muerte y, en manera general, respecto de las correspondientes líneas del texto, la interpretación es controvertida. Los mismos han sido puestos en relación también con los sentidos y las "aperturas" del cuerpo a través del cual se establecen los contactos con el mundo exterior. Es fácil entonces arribar a la idea, de que los principios de vida –lo que alimenta la vida a través de los contactos con el mundo externo– sean también los principios de la

"muerte" (en sentido figurado) cuando se verifica el proceso de exteriorización y ensimismamiento del ser en la vida de tal manera condicionada. Compárese en este mismo contexto el dicho taoísta: "El hombre teme la muerte, en vez de temer la vida" (puesto que ésta, en quien se apoye plenamente en ella, crea una presa para la muerte, crea la vulnerabilidad del ser). En tradiciones y en texto taoístas se encuentra el tema de una invulnerabilidad comprendida en un sentido también mágico (casi un "círculo mágico"), tal como ya se habla en este capítulo, en lo relativo a quien en la vida se encuentra efectivamente desapegado de la misma, es decir, desapegado en términos no simplemente morales, sino por una modificación de su *status* ontológico.
Respecto de la invulnerabilidad taoísta, véase a Chuang-tsé: "Nada alcanza al Hombre Trascendente. Un diluvio no lo sumergiría, una conflagración universal no lo consumiría" (I, 4); "Ni el agua lo moja, ni el fuego lo quema" (VVI, 2); "Un solo ser no es dominado por nada, el Hombre Real" (XVII, 1). Lieh-tsé dice respecto del Hombre Real: "Si bien sus huesos y sus articulaciones sean como los de los otros hombres, un mismo golpe no tiene sobre él el mismo efecto, puesto que su espíritu, al ser íntegro, protege al cuerpo" (II, 4). Son consecuencias de la "fusión iniciática de la forma".

51

El Tao es el principio (de los seres)
Y su Virtud los lleva hacia delante
Hacia el desarrollo de su naturaleza
Hacia la plenitud de sus facultades.
De este modo todos los seres
Veneran el Principio
Y aprecian su virtud
La grandeza del Principio
El poder de la virtud
Ellos los veneran sin quererlo
En razón del impulso de su misma naturaleza.
La Vía produce todo
(Su) Virtud alimenta todo
Desarrolla y alimenta
Completa y madura
Conserva y sostiene
Guía sin poseer
Actúa sin vincular a sí
Conduce sin dominar
Tal es la misteriosa Virtud.

El capítulo trata esencialmente respecto del aspecto femenino-materno del Cielo (en términos hindúes: Shakti y Prak*r*ti). Es la energía que lleva en acto las potencialidades comprendidas en el Principio, que hace "devenir" en sentido propio a los seres cuando "salen", dejándolos sin embargo libres en su desarrollo. En términos análogos Platón ha hablado del poder que es la "nodriza" de los seres, el eterno femenino como elemento materno, y Plotino habló de la vida, *Zoé*, fuerza-vida o *Psíquis* del Uno, la cual "croniza" (es decir lleva al desarrollo en el tiempo - *Krónos*) lo que está comprendido en ellos.

52

Aquello que se encuentra antes de la existencia
Se convirtió (por transformación) en la Madre universal
Aquel que (remontándose al Principio) encuentra a la Madre
Puede también conocer al hijo
Aquel que conoce al hijo
Partiendo de la Madre,
Hasta el final se encuentra afuera del peligro.
Cerrada la boca
Cerrada la puerta [excluida la dispersión]
El pozo nunca será agotado
Con la boca abierta
Dándose al impulso de actuar y de cumplir
El pozo será pronto agotado.
Divisar lo que es pequeño es iluminación
Mantenerse en lo débil es fuerza
En la propia luz
Conservar (aquella) clara visión
Significa no dejar más que el ser sea arruinado
Significa vestirse con una duración eterna.

A diferencia que en el capítulo anterior, aquí, no sin reminiscencias matriarcales, el simbolismo de la madre es usado para el mismo Principio, el que, en el momento de ser productivo, llega a estar con respecto a lo que ha producido en una relación semejante a la de la madre que pare al hijo: imagen recabada pues del orden exclusivamente físico, no considerando el cual la imagen del padre procreador es en cambio aquella que prevalecientemente se encuentra en las tradiciones de tipo superior: a menos de que aquí la madre se encuentre para subrayar la idea de la "emisión" de ser en sí –en vez que la exotérica de su creación o generación. Sin embargo, tal como lo dice un título muchas veces dado al capítulo (*huei yüan* = retorno al origen), y tal como resulta del contexto de las

líneas siguientes, la idea central es, una vez más, remontarse al Principio y la vinculación natural con el mismo, lo cual aleja los peligros existenciales. De acuerdo al conocido método de las antítesis, al Principio le es atribuido el predicado de la pequeñez o menudencia (en oposición a lo que posee extensión material) y de la debilidad (en oposición a la energía material exteriorizada).

La segunda parte del capítulo, en el taoísmo iniciático ha tenido interpretaciones operativas, en relación con las ya mencionadas prácticas para la generación del "embrión inmortal": frenar el movimiento extrovertido y dispersivo (cerrar boca y puerta) principalmente en el plano mental. Se ha ya hablado respecto de la idea taoísta, según la cual el desgaste, el consumirse del ser sería debido en gran medida a la misma mente, al uso artificial del pensamiento y al abandonarse a la vida emotiva. Entra luego en consideración la energía vital profunda (referencia al "pozo" y al denominado "soplo de la Hembra Misteriosa"), por lo tanto a las prácticas (que usan también la respiración) para unirse a ella. La visión del Principio, o iluminación, da luego inicio a la transformación, a la "decoagulación".

53

También la más pequeña sabiduría
Deriva del andar por la gran Vía
Malo es (sin embargo) ponerla adelante.
La Vía es vasta, pero los hombres aman los senderos angostos
Esplendores de palacios por un lado
Campos incultivados y graneros vacíos por el otro
Pompa de vestimentas fastuosas
Espadas afiladas en la cintura
Festines con todo tipo de alimento y de bebida
Todo esto es robo, en vacía jactancia
Alejado de todo esto se encuentra la Vía.

Las referencias a una vana vida exterior fastuosa y principesca no deben ser asumidos en el mero sentido inmediato y social: más bien, esta vida, en su ilusoria grandeza, es idéntica a aquello que, con respecto a la Vía, aparece como un "angosto sendero". Su contraparte es el abandono y la incultura de lo esencial (campos incultivados, graneros vacíos). La idea de "hurto" debe ser comprendida metafísicamente: se roba afirmándose como individuo empírico, ordenando el Yo –para elevarlo– hacia la fuerza que, en sí, sería eterna e inagotable, mientras que, si se encuentra fijada en el Yo, se hace finita, se corporaliza y consume: por lo cual tenemos una relación con el orden de ideas del cual se hablara en el anterior capítulo, así como también en la primeras líneas del que seguirá a éste. Si nos limitamos al mero plano ético, es la norma de la simplicidad y de la recogida sobriedad, lo que es aquí defendido.
Como una curiosidad valga relatar aquí que en la China comunista de los años cincuenta, ateniéndose a la interpretación social, y refiriendo la idea de "hurto" a la propiedad privada y la acusación en contra del lujo y la riqueza al anticapitalismo, la propaganda ha presentado a Lao-tsé como un precursor nacional del marxismo...

54

Aquel que posee una sólida raíz [raíz en el Tao, en el Uno] no es sacado de la Vía
Aquel que se encuentra bien asentado no debe temer ser desplazado
Y la línea que procede de él será eterna
La virtud [la conformidad con el Principio] en el dominio de la persona
Es verdadera rectitud
En el dominio de la familia
La misma se expandirá
En el dominio de la sociedad
Será el bien
Será grandeza
En el dominio del Imperio
En lo relativo al mundo
Será principio universal de orden.
Para conocer a la persona
Hay que saber (respecto del principio) de la persona
Para conocer a la familia
Hay que saber (respecto del principio) de la familia
Para conocer a la sociedad
Hay que saber (respecto del principio) de la sociedad
Para conocer al imperio
Hay que saber (respecto del principio) del imperio
Para conocer al mundo
Hay que saber (respecto del principio) del mundo
¿Cuál es el fundamento del saber?
Éste.

La última línea de este párrafo es idéntica a la última del capítulo 21: *i tz'ü*. Nos referimos a la experiencia directa del Principio en sí mismos. Por lo cual, casi como una clave propia, a todo el capítulo también le ha sido dado oportunamente el título *hsiu kuan* = "desarrollar la visión" (interior).

Nos hemos referido luego a la idea mencionada en el comentario al capítulo 4, es decir a que la esencia de las diferentes unidades orgánicas aquí mencionadas debe buscarse en su participación en el gran Uno ordenador: es aquello que se debe saber para conocerlas realmente. Entonces se penetrará su Vía.

55

Aquel que posee plenamente las Virtudes
Se asemeja al niño
Que no teme a los insectos venenosos
Ni a las garras de las fieras
Ni a los picos de pájaros de presa
Que aun poseyendo huesos débiles y tendones delicados
Sabe atrapar con firmeza
Que aun no sabiendo respecto del acto sexual posee el miembro erecto
Conservando el poder esencial del esperma
Puede gritar todo el día
Sin que su voz se haga ronca
¡Ordenada espontaneidad perfecta!
(Restaurar) este ritmo de la vida quiere decir ser inmortal
Conocer lo inmortal quiere decir obtener la luz
Es cosa ruinosa congestionar la vida
Vida fuerte obtenida sumergiéndose en la vida [excitando con la mente los espíritus vitales]
Es endurecimiento que conduce hacia la decadencia
Esto se encuentra afuera de la Vía
Y todo aquello que se encuentra afuera de la Vía tiene un rápido final.

En el taoísmo es frecuente la referencia a la "infantilidad" tomada como una comparación. Como cuando los textos hablan de la "naturalidad", para significar más o menos la misma cosa, es aquí fácil sobrentender: puesto que el niño se encuentra sólo para expresar la condición en la cual hay completa adhesión a la esencia primordial y a la ausencia de "Yo", por lo cual en ésta se manifiesta y opera una espontaneidad privada de tensiones, segura e inagotable. Cuando en vez intervienen el Yo, y el mismo cree acrecentar la vida excitándola innaturalmente, se produce la detención del flujo y el endurecimiento, se aparta uno de una situación de continuidad inmortal, transparente en la luz del Principio.

En el taoísmo operativo la interpretación introduce nociones de fisiología oculta: el volver a ser como un niño (se habla incluso de estado embrional) es comprendido como un conservar enteros y puros a la mente y al "fluido etéreo", por exclusión de las fuerzas corrosivas del pensamiento y del Yo. Esto es dirigido hacia el restablecimiento del contacto con lo que en el capítulo 6 se denominara "el espíritu del espacio mediano", por la "eterificación" y vivificación del cuerpo, por el deshielo de la forma. Véase Lieh-tsé (IV, 6): abandonada toda distinción entre sí y no, entre ventajoso y desventajoso, toda noción de derecho y de torcido, del bien y del mal, del para sí y del para los otros, "se estableció para él la comunicación perfecta entre el mundo exterior y su interioridad. Dejó de servirse de los sentidos. El espíritu se solidificó a medida que el cuerpo se iba disolviendo; sus huesos y su carne se licuaron". El "mantener el espíritu vital originario intacto" es indicado como la clave de poderes del orden también mágico; es la vía para obtener la absoluta simplicidad "que pliega a todos los seres", para actuar junto al movimiento universal, por "impulso del ser completo e indiviso", aunque en modo tal que ninguna resistencia externa sea posible (II, 6, 8, 9; XIX, 2, 9). Lieh-tsé, IV, 12: "Sólo el espíritu restablecido en el estado de simplicidad natural perfecta" puede percibir el Principio. Véase Chuang-tsé (XXIII, 4): "Con el tiempo, lo artificial desaparecerá totalmente, permanecerá en él tan sólo lo natural. Los hombres que han alcanzado este estado se denominan hijos celestes, pueblo celeste, es decir, hombres que han vuelto a su estado natural". Oportunamente ha sido resaltado (Granet) que los Maestros afirman la identidad del "estado de naturaleza" con un "estado de gracia mágico".

Siempre en el taoísmo operativo, la mención a la sexualidad se encuentra en este capítulo que se vincula a prácticas que además de la respiración utilizan también al sexo. La enseñanza básica es que el acto sexual procreativo implica una letal dispersión, que debe comprenderse no en un sentido higiénico o moralista, sino como disipación del Uno, de la Esencia. Pero siguiendo un orden de líneas análogo al del principio tántrico de "convertir el remedio en veneno", el taoísmo operativo ha considerado un especial régimen de coito, tal de no perder, sino de galvanizar el "poder esencial del esperma", *ching chih chih*, del cual se habla en este capítulo, alimentando al "embrión misterioso" a través de la unión del *yin* con el *yang* en el acto con el cual se posee a una mujer. Esto ha sido comprendido

como una vía hacia la inmortalidad. La referencia a lo que acontecería con el niño (estado de erección sin pérdida del poder esencial del esperma) es usado justamente por el régimen de dar al coito (véase sobre esto mi obra *Metafísica del sexo*, cap. 55 y 56).

56

El que sabe no habla
El que habla no sabe
Cerrar la boca
Cerrar la puerta
Suavizar las asperezas
Esclarecer lo confuso
Endulzar lo deslumbrante
Confundirse exteriormente con el hombre común
Ésta es la profundidad
(Al Hombre Real) no le estamos cerca
No le estamos lejos
Para él no existe ganancia
Para él no existe pérdida
Se encuentra más allá del honor [de la alabanza]
Se encuentra más allá del desprecio
Por esto es aquello que existe de más elevado en el mundo.

Acerca de las dos primeras líneas véase a Chuang-tsé: "Saber y callar, he aquí la perfección. Saber y hablar es la imperfección. Los antiguos tendían hacia la perfección" (XXXII, 3); "El hombre del Principio permanece silencioso; el hombre perfecto no busca nada; el hombre grande no posee más un Yo" (XVL, 1).

57

Se gobierna con la rectitud
Se hace la guerra con las estratagemas
Pero es con el no-actuar que se posee el imperio
¿El fundamento de tal saber?
Es éste.
Cuanto más numerosas son las prohibiciones y las interdicciones
Tanto más se entristecen los seres
Cuanto más un pueblo se arma (en contra de la autoridad que interviene y veda)
Tanto mayor es el desorden en el reino
Recurriendo a la habilidad
Se hace nacer la astucia
Cuantas más leyes y ordenanzas se promulgan
Tanto más se difunde el delito
Por lo cual el Hombre Real dice:
Seguir el no-actuar
Y el pueblo se desarrollará de acuerdo a su naturaleza
No agitarse
Y el pueblo hallará la justa vía
No comprometerse
Y el pueblo prosperará por sí mismo
No querer nada [excluir los planos raciocinantes y los programas]
Y el pueblo volverá a la espontaneidad natural.

Conocemos ya el tema taoísta, de que toda medida externa, toda interdicción y regulación extrínseca producen, en el gobierno, el efecto opuesto, acrecientan tan sólo el mal. En la Introducción se han indicado los presupuestos a través de los cuales la dirección opuesta, la del no-actuar, sobre la cual se volverá a hablar en el capítulo siguiente, es sumamente diferente del milagrerío de un *laissez faire, laissez aller* de carácter liberal.

58

Cuando el gobierno es simple
El pueblo abunda en virtudes
Cuando el gobierno demuestra un celo excesivo
El pueblo carece de virtudes
Al mal le puede seguir el bien
Al bien puede seguirle el mal
¿Cómo es posible [fijar] el límite [lo extremo, el ápice] alcanzado
En este movimiento continuo de conversión?
Ir derecho: pero lo derecho fenece en lo curvo
Lo bueno en lo malo
¡Eterna es la ceguera de los hombres!
Por lo tanto: el Hombre Real es un cuadrado sin ángulos
Es un ángulo sin vértice
Recto pero no rígido
Claro pero no enceguecedor.

Las ideas sobre el gobierno "olímpico" no-agente (aquel por el cual respecto de algunos gobernantes se dice: "Hacen que todo transcurra sin mezclarse, en manera tan imperceptible, tan impersonal, que el pueblo no conoce ni siquiera su nombre", Lieh-tse, IV, 3), son ahora completadas con una referencia a la alternancia circular del *yin* y del *yang* por la cual toda cualidad o situación, una vez que se ha alcanzado el límite, se invierte en la opuesta: movimiento, que no tiene en cuenta el que ejerce acciones directas y materiales, rígidamente, sobre la compleja trama de la realidad forzando y encuadrando todo en una única dirección. La cualidad del que ejerce una sumamente distinta acción es dada en las últimas líneas, con imágenes sugestivas, las cuales en parte anticipan las surrealistas y paradojales propias de la escuela taoísta-buddhista Ch'an.

59

Para gobernar a los hombres cooperando con el Cielo
Nada es mejor que seguir el modelo [el Principio]
Siguiendo el modelo pronto se participa de la Virtud
Se desarrolla la Virtud
El desarrollo en la Virtud
Lleva a la fuerza irresistible
Poseyendo la fuerza irresistible
Se realiza el individuo absoluto [caen los límites o las fronteras = las condiciones – chi*]*
Una vez realizado el individuo absoluto
Se posee el principio del imperio [literalmente: la Madre, es decir el principio generador, del imperio]
El principio de un imperio
Que no es caduco.
Esto significa tener una sólida base, un fuerte tronco
Es el sendero de una existencia y de una visión no perecederas.

La idea de que gobernar es "cooperar con el Cielo", en Extremo Oriente era tan corriente que para decir que un pueblo no tiene soberano se expresaba: "aquel pueblo carece de Cielo", y para preguntarse si un determinado ser está calificado para la función de soberano, se decía: "¿Posee él lo necesario para colaborar con el Cielo?".
Comentario de este capítulo: "La tarea esencial del Hombre Real es la de preservar y acrecentar la *tê* (virtud) mágica; entonces todo irá en orden gracias a un desarrollo natural.

60

Para gobernar un gran reino
Hay que hacer como el que cocina con atención a fuego lento.
Cuando un Estado se encuentra regido según el Principio
Los espíritus no serán causa de mal
No es que a los espíritus les falte el poder
Sino que éstos no podrán dañar a los hombres.
Puesto que éstos no podrán dañar a los hombres
Del mismo modo también el Hombre Real (aun pudiéndolo hacer) no produce daño a los demás hombres
Queda (entre el Hombre real y los demás hombres) la distancia (de dos paralelas, que no se encuentran nunca)
En la armonía de sus vías.

La comparación, en la segunda línea, es literalmente la de freír peces pequeños, lo cual reclama atención y un fuego lento a fin de que los peces no se deshagan o quemen: es aun una referencia al arte sutil del gobierno. En las cuatro líneas sucesivas el concepto de la acción por presencia del Hombre Real cual soberano es extendido al ámbito suprasensible y cósmico. La antigua concepción cosmocéntrica de la realeza, tal como se diera particularmente en China, pero presente también en otras áreas culturales, atribuyó al comportamiento del soberano una influecia en el mismo ambiente natural, además de social, por lo cual respecto de los desórdenes o calamidades que se verificasen en el orden de las cosas se extrae en un cierto sentido, la causa en alguna alteración o desviación acontecida en el centro: todo desequilibrio moral en el centro se pensaba que trajese aparejado un desequilibrio también cósmico. Así pues era usual que, cuando se preanunciaban desórdenes, peligros o calamidades, el soberano se aislara, se impusiese a sí mismo un período de absoluto silencio, practicase una ascesis purificándose en el cuerpo y en el alma. Como contraparte positiva, se tiene aquí la idea de que la presencia impasible del Hombre Real exorciza, en el ambiente, las influencias invisibles que pueden actuar en sentido

maléfico o nefasto sobre los hombres: les paraliza o modifica, por decirlo así, su dirección de eficacia. La idea de una función no meramente política y humana, sino también metafísica del Imperio se encuentra confirmada por la expresión muchas veces usada por este último en el mismo *Tao-tê-king*: *t'ien hsia* = "todo-bajo-el-cielo. Así es pues como justamente esta expresión ha sido usada por algunos traductores (J. Duyvendak: *all-under-heaven*).

61

El gran Estado es como lo profundo
En donde convergen y escurren las aguas de los ríos
Es la hembra universal.
En su pasividad la hembra vence siempre al varón.
La pasividad es condescendencia
Por lo tanto el gran Estado condescendiendo
Absorbe a los Estados menores
El Estado menor condescendiendo
Participa del gran Estado
Pasividad para atraer y para recibir
Pasividad para ser recibidos.
El fin del pequeño Estado es el de integrarse
Para que el doble fin sea realizado
Es necesario que el más grande mantenga la posición en lo bajo (a la cual le es propia la virtud atractiva y absorbente).

Aplicación del no-actuar taoísta al plano de la gran política, en las situaciones en las cuales un gran Estado se convierte en centro natural de gravitación para Estados menores, que en el mismo se dejan retomar y se integran. Así como en el orden interno la acción conforme al Principio es lo opuesto del centralismo y de la intervención directa, de la misma manera el mismo en el orden internacional es lo opuesto del "imperialismo". Por lo demás, en general el principio de todo verdadero imperio ha sido siempre de tipo análogo: una autoridad superior que une y ordena unidades particulares y parciales sin obligarlas con un poder externo, tan sólo político (por lo tanto, también, coexistencia con autonomías nacionales y feudales). En la concepción expuesta en este capítulo la idea de la autoridad central se encuentra sin embargo velada en ventaja de la de un más sutil poder atractivo, de la virtud (específicamente extremo-oriental) de la aparente pasividad o impasibilidad.
Para un aspecto particular del no-actuar es eficaz la comparación con el

poder sutil de la mujer que, con su aparente pasividad, a la manera de un imán atrae y atrapa al varón. Análoga es la imagen del valle (ver cap. 8 y 28) que con su posición inferior atrae irresistiblemente a las aguas de las pendientes cercanas.

62

En la Vía todos los seres tienen su principio sagrado y secreto
Ella es la riqueza de los buenos
Es el sostén de los perversos.
Con bellas palabras (sobre la misma) se pueden obtener honores por parte de los hombres
Pero es con la acción justa [con la acción conforme a la misma] que nosotros nos elevamos
También el que no es bueno
No es abandonado por ella
Por esto [para la conservación y el desarrollo de aquel principio en cada ser] son elevados los soberanos en sus cargos e instituidos los magistrados.
Mejor que el ejercicio de cada fuerza
De cada ostentada dignidad
Es estar establecidos y proceder en la Vía
Por lo tanto los antiguos honraban el Principio
Porque, aun no siendo buscada, su Virtud se manifiesta
Rescata al mismo culpable
Por esto ella es la cosa más elevada del mundo.

El concepto esencial de este capítulo es que en cada ser, por más bueno o malo que éste sea, existe un fondo ontológico, su principio sagrado y secreto, en el cual él se encuentra siempre en la Vía. En este sentido se dice que aun el perverso no es abandonado, que en la Vía él es rescatado (a nivel metafísico, no por las iniciativas de una divinidad teísta). Propiciar el afloramiento de este fondo metafísico de cada ser (su "naturaleza" = su "Cielo") debería ser el fin. Mantener la misma neutralidad trascendente sea frente al bueno como frente al que no es bueno, propia del Principio, permitiendo a la virtud operante de la Vía (*wei tao*, título del capítulo) actuar impersonalmente y automáticamente ("no buscada"): ésta, tal como se sabe, debería ser la tarea del verdadero Estado.

El fondo ontológico del cual se ha hablado en el texto es dado a través de la imagen del ángulo escondido sur-occidental en donde en las antiguas habitaciones chinas estaba situado un sagrario. Como ilustración de esta doctrina podemos remitirnos a Chuang-tse, quien habla de aquella parte del Cielo, o de la ley celeste, que constituye el ser de una determinada persona y que no cesa cuando ésta concluye porque "fue antes que ésta, inalterable, indestructible", siendo lo demás tan sólo ilusorio (II, 2). Vuelve a hablar de esto como de aquella parte que subsiste en la corriente de las transformaciones "cuando el Yo físico cesa" (XXI, 3).

63

Querer sin querer
Hacer sin querer hacer
Gustar sin querer gustar
Ver lo grande en lo pequeño
Lo mucho en lo poco
*Al odio oponerle la Virtud (*tê*)*
A través de lo fácil cumplir lo difícil
A través de lo pequeño cumplir lo grande.
Las cosas más pequeñas del mundo
Comienzan a partir de lo fácil
Por esto el Hombre Real
No actúa nunca sobre las cosas que se han hecho grandes
Es así como realiza cosas grandes
El que fácilmente promete difícilmente cumple.
Por esto el Hombre Real
Considera en forma adecuada lo difícil
Y no encuentra nunca dificultad.

"Gustar sin querer gustar" (tercera línea) = gustar sin ensimismarse, sin la asunción ávida del Yo. Por extensión, "gusto" puede designar el sentir, la sensación en general. "Al odio hay que oponer la Virtud" (sexta línea): no se trata del evangélico amar al enemigo, por lo menos si el precepto es tomado en sentido moralizador, puesto que la Virtud, *tê*, debe ser aquí comprendida en su aspecto mágico, como el poder que emana de la impasibilidad no-agente, poder capaz de paralizar al adversario. Análoga concepción de un poder extranormal mágico, del amor en el buddhismo (véase aquí lo manifestado en nuestra obra *La doctrina del despertar*, Ed. Heracles, 1999).

La segunda mitad del capítulo, en general mal interpretada, tiene su natural desarrollo en el capítulo siguiente y se vincula a la tradición oracular del *I-*

king: la acción eficaz es la preventiva que se ejerce sobre los comienzos, sobre las causas germinales (lo fácil, lo pequeño, de lo cual derivan lo grande y lo fuerte). La acción entonces será fácil, así como difícil será, en cambio, cuando se tengan enfrente situaciones ya desarrolladas, procesos ya en acto, formas ya manifestadas. Sobre éstas, el Hombre Real no actúa nunca: no encuentra dificultad puesto que reconoce y excluye el ámbito del actuar "difícil". Se ha ya hablado en la Introducción sobre este aspecto del actuar sutil.

64

Es fácil dirigir aquello que aun se encuentra calmo
Es fácil prevenir lo que aun no se ha manifestado
No hay dificultad en partir lo que aun es tierno
No hay dificultad en dispersar lo que aun es débil
Divisar el hecho cuando no existen aun señales
Disolver la crisis antes de que ésta estalle
El árbol gigantesco
Tomó comienzo de una raíz filiforme
Una torre de nueve pisos
Comenzó con un puñado de tierra
Un viaje de mil millas
Comienza con un paso tuyo (en la dirección a la meta)
El que actúa (directamente) fracasa, el que atrapa pierde.
Por esto el Hombre Real
Absteniéndose de hacer no fracasa
No atrapando no pierde.
En cambio persiguiendo pesadamente su fin
Son muchos los que caen justamente cuando están por alcanzarlo
Estar presentes (con desapego) sea al comienzo como al final
Ésta es la condición para el éxito.
De este modo: el Hombre Real
Tiene por deseo el no desear
No se preocupa por las cosas difíciles y adversas
Como fin de su estudio hace el no-estudio
Vuelve allí donde los otros pasaron de largo
Ayuda el desarrollo de las cosas según su naturaleza
No molestándolo con la acción (individual).

Tal como se ve, este capítulo en gran medida es continuación del anterior; fue así como antiguamente en China y en Japón, hubo quien de los dos hizo un capítulo único, ordenando en manera distinta las diferentes

renglones. Ello no trae sin embargo una sensible diferencia en el orden de las ideas, que es el esclarecido en el comentario anterior.
"Querer sin querer": en las aplicaciones prácticas le corresponde la máxima de algunas escuelas de derivación taoísta: "Con la intención alcanzar el estado privado de intenciones". Véase Chuang-tse (XXIII): "Mantenerse siempre en el equilibrio natural. Es necesario permanecer neutros antes de hacer un esfuerzo, antes de actuar: en modo de que el esfuerzo, la acción, al provenir del no-esfuerzo, de la no acción, sean naturales".
Para la tercera y última línea –"vuelve allí donde todos los otros pasaron de largo"– se debe entender que el Hombre Real se separa de lo que los hombres han ya fijado y evaluado con su pequeña sabiduría, hace *tabula rasa* de las ideas convencionales, retoma el contacto con la realidad y la naturaleza. Vuelve, en la última línea, la máxima de propiciar la natural maduración de las cosas en la Vía, sin intervenir con acciones directas y externas.

65

Entre los Antiguos, aquellos que seguían la Vía
No iluminaban a las masas
Se preocupaban de que el pueblo permaneciese en la simpleza
Resulta difícil dirigir a la masa
Cuando se convierte en demasiado inteligente.
Un gobierno de base iluminista
Trae tan sólo ruina al país
Pero el que gobierna con el no-saber
Lo hará feliz
Aquel que observa estos dos principios conoce también la medida
La constante aplicación de la medida
Es la fórmula de la virtud misteriosa y profunda
¡Virtud oculta y lejana!
Es lo opuesto al modo de los seres comunes
Pero la misma termina conduciendo hacia el Gran Equilibrio.

Aquel que conserva aun una sana facultad de juicio, en especial hoy puede fácilmente reconocer lo que ya fue visto en el taoísmo: las calamidades políticas y sociales que han existido y que continúan existiendo son el efecto de la instrucción y de la iluminación de las masas. Apenas es necesario decir que no se trata aquí de mantener en la ignorancia al pueblo para poderlo explotar mejor en el interés de una clase superior parasitaria. Se trata en cambio de evitar una pseudocultura que, en primer lugar, es dañina para las mismas masas, puesto que destruye en cada uno la simpleza natural, crea individuos desplazados y es el principio de continuos desequilibrios sociales. El saber que hay que condenar no es el que es necesario para el ejercicio de actividades útiles y sanas conformes con la propia vocación, sino aquel que sirve tan sólo para "politizar a las masas" y para despertar en éstas aspiraciones artificiales y materialistas. Sobre esta base ningún orden natural resulta ya más posible, y para contener el desorden y una latente anarquía se deberá pasar a formas centralizadas, mecánicas "agentes" de gobierno, en antítesis con las imperceptibles y no-agentes del reinar según el Principio.

66

Los grandes ríos y los lagos son los reyes (de las aguas) de los mil valles
Puesto que se encuentran más abajo de aquellos
Tal es la razón de que sean los reyes de las (aguas de los) mil valles.
De esta manera el Hombre Real
Para elevarse sobre los muchos
En sus expresiones se rebaja
Para mantenerse en el vértice
Vela sobre su Yo.
De este modo él se encuentra por encima de los muchos
Sin obligar
Se encuentra en el vértice respecto de los muchos
Sin humillar.
El pueblo se encontrará siempre listo para obedecerlo.
Puesto que (el Hombre Real) no combate nunca
Nadie puede nada en su contra.

67

Se me dice grande
Y se dice que no soy como los otros grandes
Justamente porque grande
No soy como los otros
Si fuese como los otros
Sería sumamente pequeño.
Tengo tres cosas preciosas
Que custodio y cultivo
La primera es la apertura de ánimo
La segunda es la equilibrada dignidad
La tercera es la falta de ambición
La apertura de ánimo me infunde coraje
La equilibrada dignidad me convierte en generoso
La falta de ambición me pone al frente de los hombres
En vez hoy la apertura de ánimo da lugar a la arrogancia
La equilibrada dignidad es abandonada por el vacío sonido de la alabanza
La falta de ambición cede a la búsqueda de honores
Ésta es la vía de la declinación.
El ánimo libre da victoria en la guerra
Y seguridad en la paz
Un tal ánimo el Cielo concede
A quien quiere salvar.

Máximas como las que figuran sea en este capítulo como en el anterior, recuerdan las virtudes cristianas de la humildad, la idea evangélica de los últimos que serán los primeros, etc.: será oportuno recordar la diferencia de espíritu existente entre las dos actitudes. En el cristianismo la inversión de los valores y la recompensa de la humildad son referidas a una existencia más allá y garantizadas por la voluntad divina; psicológicamente no falta aquí un cierto resentimiento hacia los grandes del mundo por parte de aquel que es humilde y pequeño pero no por virtud, sino por necesidad, y

que espera en una recompensa en el plano del espíritu. En el taoísmo se trata en vez de máximas de una perfección inmanente basadas sobre la imitación del Principio, dentro del reconocimiento de la dialéctica, por la cual toda afirmación externa se transforma *eo ipso* en una pérdida interior, relativa al saber de que justamente el **querer** emerger pone en el mismo plano de los otros, hace semejante a los otros, quita la posibilidad de estar por encima verdaderamente sobre la base de una cualidad ontológicamente diferente y trascendente.

En relación con todo esto, el término *ts'u* (novena línea), designación de las tres virtudes del Hombre Real, no ha sido traducido por "amor", "compasión" o "caridad", tal como ha hecho la mayor parte de los intérpretes, sino por "apertura de ánimo", siendo visible el contraste que aquellos términos representarían allí donde se tengan presentes las explícitas referencias a una actitud desapegada, impersonal, para nada humanitaria y cristianizante por parte del Hombre Real (y del Principio) dadas en tantos otros capítulos. La segunda virtud no es dada por la lección de "modestia", "templanza" o "moderación"; la referencia es al propio valor real, por lo tanto el sentido efectivo es "equilibrada dignidad". El término que en el texto designa la tercera virtud del Hombre Real tiene el sentido literal de "no atreverse a ponerse antes de los otros"; análogamente, no es el caso de traducir con "humildad" de tinte cristiano, sino, en todo caso, con ausencia de orgullo. Queda excluida por lo tanto tan sólo la afirmación centrada en el Yo del que se valora frente a los otros: puesto que, en cuanto a **no ponerse**, sino **estar** de hecho por encima de los otros, sin ambiciones, soberbia y jactancia, por la misma naturaleza propia, ello es indicado explícitamente como un efecto automático de seguir la Vía. Ver Chuang-tse (XXII, 5) acerca de los Hombres Reales: "Actúan espontáneamente, naturalmente, como el cielo es elevado por naturaleza, la tierra se encuentra extendida por naturaleza, el sol y la luna son luminosos por naturaleza".

68

El buen soberano no combate
El buen guerrero no se exalta
El buen vencedor no lucha
El buen dirigente no dirige
Éste es el poder de la Virtud del no-combatir
Ésta es la fuerza de utilizar a los hombres
Éste es el modo del Cielo (a reproducir)
Vértice de la Virtud en los orígenes.

Caracterizaciones ya conocidas del no-actuar. Su fundamento metafísico es puesto de relieve por uno de los títulos dados a este capítulo: *p'ei t'ien* = vincularse con el Cielo, realizar o reproducir en sí el modo del Cielo.

69

La máxima del buen combatiente es:
Secundar para mantener la iniciativa
Retroceder en un pie antes que avanzar en un pulgar
Por lo tanto: progresar sin avanzar
Defenderse sin mover los brazos
Atacar sin tener un adversario
Tomar posesión sin agarrar
No existe nada peor que comprometerse a la ligera
Ello significa casi como perder aquello que es más precioso.
Entre dos combatientes
Vence aquel que deja.

Desarrollo de las ideas del capítulo anterior, en un estilo de paradojas. La sexta línea dice, literalmente: ser huésped, no el dueño de casa. Es así que, según el dicho chino, lo que hace el dueño de casa es enseguida imitado por el huésped y por los otros (por ejemplo, si se levanta). En el contexto con los renglones sucesivos el sentido es justamente: secundar para conservar la iniciativa. No es necesario limitar el sentido de las últimas líneas a una táctica sutil en el choque entre fuerzas; se debe tener presente la posible extensión de las máximas al dominio de la vida interior en general. Lo más precioso (o "tesoro", o lo que se posee" = *pao*) que se puede perder es el principio esencial, que no debe ser comprometido a la ligera allí donde podría ser vulnerado. "Dejar" (última línea) equivale a desapego en la acción, por lo cual no padecer la iniciativa ajena. Vence aquel que, en tanto "vacío de Yo", deja actuar para sí un poder casi impersonal el cual puede más que la mayor tensión de la voluntad individual y del más encendido ensimismamiento.

70

Mi enseñanza es fácil de comprender
Es fácil de seguir
Pero la mayoría no la sabe entender
No sabe seguirla.
Mi doctrina deriva de un solo principio [*el* Tao]
Mi práctica se fija en una sola fuerza [*la* tê]
El que no los conoce
No puede comprender mi sabiduría.
Pocos me entienden
Éste es mi título de gloria.
Por lo tanto: el Hombre Real lleva vestimentas comunes [*elimina todo lo que es apariencia, lo que es vano*]
Tiene escondida adentro de sí a la materia preciosa.

La facilidad de la cual se habla en los primeros renglones es relativa, de modo tal que el título que en general tiene el capítulo alude a lo opuesto: *chih nan* = el difícil conocimiento. Es en el presupuesto de que se perciba el Gran Principio y su Virtud que la enseñanza taoísta aparece evidente: lo cual prácticamente equivale a decir que el mismo es algo de pocos, que es un saber secreto. Se puede referir a la "facilidad", también al carácter "no agente" que tiene el conocimiento intuitivo. A los últimos renglones se le podría hacer corresponder el dicho romano: *esse non haberi*.

71

Saber y no saber es grandeza
No saber y saber es enfermedad
Quien advierte (como tal) la enfermedad
Sabrá defenderse de ésta.
El Hombre Real está libre del mal
Puesto que siente el mal del mal
Por esto el mal no lo afecta.

Retoma aquí el tema de la inversión de los valores, aplicado al plano del conocimiento: saber esencial, correlativo a una exclusión del saber profano y tan sólo humano. Creer de saber para poseer esto según el saber, es enfermedad, *ping*. La cosa más difícil para quien cultive este saber (que se podría referir a mucho de lo que es exaltado como "cultura", a lo que ha sido definido como "la estupidez inteligente", otros como "el conocimiento de aquello que no merece ser conocido", Lutero cuando definiera a las obra de la razón, "prostituta enloquecida") es darse cuenta de que tal es su naturaleza. El que llega a tal dimensión se encuentra en la vía de la superación del mal o de hacerse inmune al mismo. Un imperativo drástico de Chuang-tse es: "Vomita tu inteligencia".

72

El que no teme lo que en vez debería temer
Sucumbirá a lo que más debe temerse.
No creerse pequeño
No reputar indigna la propia condición
En verdad la misma no es indigna
Si no nos imaginamos que sea tal.
Por esto el Hombre Real
Se conoce a sí mismo sin ponerse en exhibición
Se atiene a lo que es sin atribuirse un falso valor
Evita esto, se atiene a aquello.

Un título del capítulo es *ai chi* = literalmente: "amarse a sí mismos", pero el sentido es: fidelidad hacia la propia naturaleza, hacia aquello que se es naturalmente: doctrina taoísta ya repetidamente hallada. Se compare con la noción hindú del *svâdharma*, con la idea del peligro ínsito en seguir el *dharma* de otro, aun si parece superior (*dharma*= ley de la propia naturaleza).

73

Existe un coraje activo que conduce hacia la muerte
Existe un coraje no activo que conserva la vida
Ambos algunas veces son algo bueno y otras algo malo
¿Quién puede conocer el juicio del Cielo?
La vía del Cielo es:
No combatir y vencer
Hacerse obedecer sin mandar
Atraer sin llamar
Calma, ella conduce todo hacia el cumplimiento.
La red del Cielo tiene las mallas amplias
Pero a la misma nada se le escapa.

Las dos primeras líneas se refieren la una al coraje del que no se preocupa por ir al encuentro de la muerte en la acción, la otra al coraje del que sabe en vez imponerse a sí mismo el principio de la no-acción, de la no-afirmación. De acuerdo a los casos, es decir, de acuerdo a su significado último, ambos comportamientos pueden ser buenos o malos. La no-acción, el sustraerse, la no-exposición, supuestos por algunos como la esencia del taoísmo, pueden ser simplemente ignavia y flaqueza; entonces no es por cierto un valor. Distinto es en cambio cuando nos referimos a lo que el mismo Confucio ha condenado como la inútil exposición, exhortando a conservar la vida en función de aquello que es verdaderamente digno de ser alcanzado (tal es el otro coraje).

Sumamente notorio e incisivo es lo afirmado en los últimos dos renglones: "La red del Cielo tiene mallas amplias, pero a la misma nada se le escapa". Compárese esto con el dicho occidental; "El molino del Señor muele lentamente, pero muele fino", y también la imagen de De Maistre respecto de un reloj que marca siempre la hora exacta aun cuando el movimiento de cada una de sus ruedas sea desordenado; imagen ésta que a su vez remite a otro dicho extremo-oriental: "El orden es la suma de todos los desórdenes". Es aquello que también expresa Lao-Tze cuando manifiesta

que la vía del Cielo, calma e indiferente, conduce todo hacia su cumplimiento: deja a cada sujeto la libertad, aun la de desviarse, pero a través de influencias y reacciones inasibles hace en modo tal que los desórdenes se compensen y que éstos realicen el plan final no manifiesto, haciéndole siempre marcar al reloj cósmico la hora exacta.

74

Cuando la masa no le teme más a la muerte
¿De qué nos sirve tratar de frenarla a través del miedo a la muerte?
Hágase en modo tal de que ésta siempre le tema a la muerte
Pero que tan sólo aquellos que actúan perversamente
Sean detenidos y condenados a muerte
¿(De otra manera) cómo osaremos matar?
Hay un árbitro superior respecto de la vida y de la muerte [la Vía]
Aquel que se le sustituye
Se asemeja al que se pone a talar un árbol en lugar de un leñador
Se herirá fácilmente las manos.

Se trata de un capítulo de trasfondo netamente político: se pone en guardia respecto de provocar aquellas situaciones en las cuales la masa, exasperada, no le teme más a la muerte. De no ser así lo oportuno a realizar será atacar, en manera de admonición, a los pocos que verdaderamente infringen el orden natural. A tal respecto la justicia de los hombres no debe ser pesada y presumir demasiado. La idea de la justicia inmanente se encuentra ya contenida en el dicho del capítulo precedente, es decir, que nadie escapa de la red del Cielo. El Principio es el verdadero árbitro de la vida y de la muerte, en un marco neutro e impersonal. Sustituirse obtusamente al mismo puede también crear causas que reaccionarán en contra de los que administran una ley dura y no iluminada, siendo el caso-límite la insurrección de las masas que no le temen más a la muerte.

75

El pueblo está hambriento
Porque los príncipes lo agobian con pesados impuestos
Ésta es la causa de su indigencia
Si el pueblo resulta difícil de conducir
Es porqué el soberano se excede en la acción
Ésta es la causa de la resistencia
El pueblo [el hombre vulgar] da escasa importancia a la muerte
Porque se encuentra apegado ávidamente a la vida
Ésta es la causa por la cual no se asusta de la muerte.
Tan sólo aquel que actuando se mantiene por encima de la vida
Valora justamente la vida.

Debe notarse en los últimos cuatro renglones el pasaje del dominio social a aquel que es también interior, sea aun dentro de un paralelismo. Hay que remitirse al orden de ideas, a la inversión dialéctica, ya considerada en el capítulo 67: la negación interna (la muerte), de la cual no se tiene el sentido, por lo tanto ni siquiera el temor, que es la contraparte del asirse ávidamente a la vida. Nuevamente uno de los títulos del capítulo provee la clase de su sentido interno: *t'an un* que es como decir: la brama (respecto de la vida) que equivale a pérdida. Véase Chuang-tze: "De todos los instrumentos de la muerte, el deseo resulta ser el más letal" (XXIII, 4). No debe sin embargo olvidarse que a la ética taoísta le resulta extraña la negación en sí del deseo: es la **servidumbre** respecto de los deseos aquello que es condenado y considerado como lo más pernicioso que debe evitarse.

76

El hombre nace débil y delicado
Muere rígido y duro
El árbol nace flexible y tierno
Muere inflexible y fuerte
Así: rígido y robusto
Son las modalidades de la muerte
Débil y flexible
Son las modalidades de la vida.
El ejército victorioso
Es aquel que nunca ha combatido
El árbol fuerte es abatido...
Lo grande y lo fuerte se encuentran en lo bajo
Lo dulce y flexible
Están en lo alto.

Diferentes comparaciones para expresar la notoria idea de que la fuerza verdadera se vincula con el estado sutil originario, opuesto a las formas desarrolladas y fijas. Se pasa por lo tanto al otro tema, también notorio, del accionar que se impone en cuanto no se lo ejecuta sobre el plano en el cual puede ofrecer presa y puede ser alcanzado por la acción directa del adversario (verdadero vencedor es el que no combate). El mismo orden de ideas es también retomado en el cap. 78.

77

La acción del Cielo
Se asemeja a la tensión de un arco
Es un achatar lo que es convexo
Estirar lo cóncavo
Reducir lo que es excesivo
Para acrecentar lo carente.
El modo del Cielo
Es quitar a lo que es superabundante
Agregar a lo que es carente.
Diferente es la manera del hombre
Él quita a lo que ya es carente
Para reforzar lo que está ya en exceso.
Aquel que del propio exceso ofrenda al mundo
Éste se encuentra pues en la Vía.
Por esto: el Hombre Real
Actúa sin atarse al resultado
Opera sin aparecer como operante
Desaparece (no se muestra)

Respecto de la similitud de las primeras líneas hay que recordar que el antiguo arco chino es lo opuesto del nuestro, pues se encontraba curvado hacia fuera; de modo tal que se encontraba listo para el lanzamiento de la flecha cuando al estirarse la cuerda se la convertía de curva (cóncava o convexa), en recta. En manera general, el capítulo se refiere a la sutil acción equilibradora de la Vía. En vez, los hombres endurecen las polarizaciones ligándose así a lo exterior y a lo particular.
"Se encuentra en la Vía aquel que ofrenda al mundo aquello de lo cual excede". El sentido más profundo de esta máxima remite a la imitación del Principio: manteniendo el centro en la dimensión profunda, el adepto da al mundo el "exceso", es decir aquello que emana espontáneamente de sí, en cuanto influjo y no exteriorización de su esencia. Por lo tanto cuando

opera no es operante; su ser no es visible. En la última línea: lo opuesto de *hsien* (término que contiene la idea de una visibilidad), habitualmente interpretado en forma banal como un mantenerse voluntariamente en la sombra, como un no exhibirse en la vida social.

78

No hay en el mundo nada más maleable y débil que el agua
Pero al mismo tiempo
No hay nada que la supere en su capacidad de vencer a lo rígido y fuerte
Ella no tiene par (en tal virtud propia).
Así: lo débil triunfa sobre lo fuerte
Lo flexible triunfa sobre lo rígido
Esta verdad debería resultar clara a cada uno
Pero no hay quien actúe conformemente con ella.
Por lo tanto el hombre perfecto dice:
Tan sólo aquel que asuma sobre sí mismo los agravios que hay en el reino
Es su jefe sacerdotal
Tan sólo aquel que asuma sobre sí mismo las desventuras del reino
Es su soberano
Ésta es la misteriosa verdad.

El nexo entre la primera parte del capítulo y los últimos seis renglones es lábil, en modo tal que algunos han transferido hacia otro capítulo el comienzo. Los últimos renglones se vinculan visiblemente con la ya mencionada concepción cosmocéntrica de la realeza. En su función de centro y de tercer poder entre el Cielo y la Tierra, el soberano asume sobre sí mismo el peso del reino (=de "todo-bajo-el-cielo), por lo tanto también de lo negativo y de lo infausto. La traducción literal del cuarto renglón del final es: se convierte en el jefe que celebra el sacrificio Shê Chi, que en China era el mayor sacrificio de Estado oficiado anualmente por el soberano para todo el pueblo, justamente en su calidad también sacerdotal y pontifical.

79

Después de un gran odio
Queda siempre un pequeño odio
No se vuelve al estado inicial
Por esto el Hombre Real
Cumple con su papel y no presiona a los otros
Aquel que tiene la virtud piensa sólo en lo que él debe hacer
Aquel que no tiene la virtud piensa (en vez) en lo que los otros deben hacer
La Vía del Cielo no mira a las personas [es neutra, no tiene preferencias]
Pero el que adhiere a la misma es siempre conducido hacia adelante [sin las tensiones de aquel que es mencionado en los primeros renglones].

80

En un pequeño reino de escasa población
Hay que tener algunos hombres valiosos [entre diez y cien]
Pero sin servirse de éstos
Que el pueblo dé importancia a la muerte
Que no vaya lejos.
Aun teniendo medios para viajar por mar y tierra
No hay que servirse de éstos
Aun teniendo medios de ataque y de defensa
No hacer exhibición de los mismos
Que se vuelva
A anudar las cuerdas
Entonces habrá gusto para el propio alimento, se encontrarán bellas a las propias vestimentas
Tranquila se convertirá la morada, se tendrá placer por la propia vía.
Aun cuando dos Estados estuviesen tan cercanos
En modo tal que se sintiesen los gritos de los animales del uno y del otro
Se llegue hasta la muerte
Sin visitar el reino vecino.

El capítulo admite también una interpretación en términos de vida interior –no tan sólo de descripción de un ámbito político y social– que cada uno podrá recabar dando a las referencias concretas un valor de imágenes: por esto, hemos dejado aquellas referencias en la mayor amplitud posible. De tal interpretación se recogerán temas ya conocidos: fuerzas y posibilidades recogidas, no exteriorizadas ni saturadas artificialmente, simplicidad que otorga la calma, que hace amar a la propia vía y hace salir de la propia condición (pasar al otro reino, aun si cercano); aun sabiendo de poder ir lejos, "por tierra y por mar", en múltiples experiencias exteriores, no tener el gusto por éstas y buscar la Vía (véase el "sin salir, se puede conocer" del cap. 47); amar el estar solos (de allí uno de los títulos del capítulo: *tu li*). El retorno al uso de los cuerdas entrenzadas quiere decir renuncia a la

cultura inútil. Parece que en China se usasen cuerdas anudadas en manera distinta y entrenzadas antes de que se inventara la escritura. Esto no hace referencia a una ignorancia de seres primitivos; por lo demás, entre otras cosas, al medio de fijar las ideas o de transmitirlas utilizando nudos y trenzas fue agregado también un carácter ritual y sacramental.

81

Las verdaderas palabras no son bellas
Las palabras bellas no son verdaderas
El hombre que posee la Virtud no discute
El hombre que discute no posee la Virtud
Conocer no es saber
Saber no es conocer
El Hombre Real no atesora
Dando a los otro
Gana
Más da a los otros
Más posee para sí.
La Vía del Cielo:
Ordenar sin lucha
La vía del hombre realizado:
Actuar sin esfuerzo.

Para la oposición entre saber verdadero y mero conocer (cultura, erudición) véase también el cap. 71; aquí se agrega la indiferencia por cualquier oropel: discurso verdadero, descarnado, dirigido exclusivamente hacia lo esencial, *hsien chih.* También el otro tema de este último capítulo nos es conocido: el hombre realizado que, a imagen del Principio, al no tener para sí, posee, al dar, adquiere; para lo cual no hay necesidad de recordar que no se trata aquí de "altruismo", sino de un movimiento impersonal que procede de aquel que se encuentra libre respecto del vínculo del Yo (por lo tanto también respecto de aquello que pertenece al "tú", al otro). El texto concluye con una referencia a la que se ha denominado como la "espontaneidad trascendental". Unido a la Vía, el Hombre Real actúa sin esfuerzo, es "Cielo", coopera con el Cielo.

Apéndice:

Introducción a la Edición de 1923

Lao-tze nació hacia fines del siglo VII a.C. en la aldea de Kio-yin del reino de Tzu en una familia de campesinos. Lo que sabemos con certeza de su vida se reduce a muy poco: es decir, que fue un cronista y archivista entre los príncipes de la dinastía de Ceu; que luego de un breve período abandonó el cargo y se retiró en una cabaña solitaria que abandonó ochentañero para partir hacia el occidente y desaparecer. Su nombre verdadero era Li-pe-yang; se lo llamó Lao-tze –o joven anciano– tras una leyenda que dice que naciera con los cabellos y las cejas blancas, lo cual se encuentra en relación con su doctrina en la cual toda una sabiduría profunda –tal como se relaciona con un pensamiento maduro en evoluciones múltiples– es transfigurada en la originariedad de la conciencia actual, eternamente joven y simple. Es histórica en cambio la anécdota relativa al encuentro de Confucio con Lao-tze (relatada en el *Si-sien-ciuen* de Co-hong): aquel trataba de probar al filósofo del Tao con relación a las insípidas máximas de moral tradicional –negadoras de toda personalidad, expresiones de la prudente y mediocre ética de una sociedad ya vetusta que automáticamente remite al propio equilibrio– que constituían su débil doctrina; pero se tuvieron respuestas tales que, al referirse al coloquio, no encontró nada mejor que decir: "Redes y anzuelos atrapan también a los peces más ágiles de las aguas oscuras, en los lazos caen los animales de la selva, también los libres pájaros son alcanzados por la flecha del hábil cazador: ¿pero con qué cosa podremos atrapar al dragón que se despliega por el éter, por encima de las nubes?".

La única obra que nos ha dejado Lao-tze ha sido el *Tao-tê-king* (=Libro de la Vida y de la Virtud). Este pequeño volumen de aforismos nos deja perplejos respecto de toda finalidad ideal de la historia: puesto que, a través del mismo, deberíamos constatar la presencia en una mente del 700 a. C. de los más altos pensamientos que la especulación haya podido conquistar hasta el día de la fecha. Tan sólo es deplorable la escasa y no adecuada consideración que por parte de nosotros los modernos ha sido dada a esta obra; quizás ello pueda explicarse por el hecho de que las traducciones

que hasta aquí se han hecho de la misma –a partir de la primera, la francesa de S. Julien (1842)– son sumamente defectuosas. Y esto no tanto por la radical diferencia entre las lenguas europeas (alfabéticas) y la lengua china (jeroglífica), y por el error tan sólo recientemente develado por A. Ular de dar a los antiguos signos de Lao-Tze las significaciones del actual uso lingüístico [1], así como por el hecho de que los orientalistas cuanto más son meros eruditos y gramáticos, incapaces de pensar de acuerdo al concepto filosófico, totalmente ajenos a aquel sentido de la historicidad del espíritu que, revelando lo esencial y concreto aun de una lejana personalidad, permite obviar las dificultades inevitables inherentes, así como lagunas y aporías accidentales de los textos, del mismo modo que las categorías que se imponen para una presentación en nuestro lenguaje y en la actual cultura europea. Este factor negativo tiene una particular eficiencia en el caso de Lao-tze: cuyo profundo pensamiento se encuentra expuesto en su libro tan sólo según las conclusiones más generales y esenciales en secas y crudas fórmulas, con escasos rastros del procedimiento que las ha generado, no siempre sistemáticamente vinculadas y por lo demás con una cierta y casi querida paradojalidad en la forma. Por lo cual al espíritu perezoso, acostumbrado a abandonarse sin esfuerzo alguno en las rondanas de una bien articulada exposición, el Tao-tê-king podrá aparecérsele como un conjunto de extravagancias e incoherencias. Esto vale también para los chinos; y si se piensa que uno de los principales fundamentos de cualquier religión natural es una transmutación supersticiosa y mítica de aquello que el intelecto no comprende, podremos entender como de la filosofía de Lao-tze –tan íntimamente humana y carente de cualquier trascendencia– haya podido surgir la mitología taoísta que hace de Lao-tze un Dios, con su reglamentado acompañamiento de entidades, démones y prodigios. Sin embargo el taoísmo en sí mismo ha realizado la propia disolución, y además de la ruina de la religión –ahora tan sólo objeto de ironía por parte de las clases cultas chinas– ha restituido íntegro el pequeño libro de Lao-tze.

Hago preceder al texto una exposición sistemática en términos de pensamiento moderno del contenido del Tao-tê-king, desarrollado con la interpretación y actualizado allí donde se ha hecho necesario por la excesiva elipticidad de la forma. Este esquema y las pocas notas creo que puedan poner en clara luz el valor especulativo de la doctrina de Lao-tze.

[1] A. Ular, *Die Bahn und der Rechte Weg des Lao-tze*, pgs. 100 y sig.

El comienzo (I) es metafísico: es la definición del Tao o Vía, que es el modo esencial de la realidad. Ahora bien la misma metafísica –tal como lo mostrará Kant– tiene necesidad de una demostración respecto de su validez. "¿Cuál es el fundamento de los principios?", se pregunta Lao-tze (LIV). Es el Yo soy (XXI): en el absoluto saber lo humano y lo cósmico son una sola cosa (XXI, XXV) y la base de la forma de pensamiento es esta misma forma (LIV). Profundizando en mi realidad, abandonando el rayo y manteniéndome en el origen (XXXVIII) me es dado conocer lo absolutamente cierto. Él dice: "Sin ir afuera se puede ver, lo Perfecto llega sin caminar" (XLVII); y al saber interior él le contrapone el procedimiento de la ciencia intelectual (LXXI, LXXXI, LXIV) que lleva de condicionado a condición siempre más lejos (XXLVIII) hacia la *sclechte Unendlichkeit* develada por Hegel, allí donde la Vía lleva siempre más hacia atrás, hasta remitir todo lo real hacia el centro, en un recorrido circular en el cual lo gnoseológico y lo cósmico se funden. En efecto, el punto de partida para cada uno es el hombre empírico, que no se encuentra fundado sobre sí mismo, sino que se apoya sobre una serie de condiciones; si pasamos a ésta y queremos agotarla, vemos que la misma pone en primer término a lo que se funda sobre sí mismo, es decir, la Vía (XXV), el Yo, el hombre interior: partiendo del hombre, en el hombre vuelve pues a converger el eterno círculo de las cosas. Y así, en este chino del séptimo siglo antes de Cristo hallamos anticipados los principios esenciales del idealismo alemán. Se trata pues de buscar nuestra verdadera humanidad. ¿Pero dónde? Lao-tze rechaza la perezosa pretensión de una suficiencia realizable en las categorías de lo meramente humano: la perfección, la plenitud, el saber de los hombres –él dice– quedan como irremediable imperfección, vacío, estupidez (XLV); la misma arte queda como un estéril pataleo (XLV), ella expresa la aspiración del hombre a realizarse como ser originario y creador, pero el hecho no lo hace proceder en un paso: la Vía que es la Vía no es la vía ordinaria (I).

Sin embargo, el Perfecto terrestre permanece como la meta final del universo (XLV). ¿De qué manera pues? El hecho es que nosotros vivimos en el prejuicio de que la humanidad sea tan sólo lo que existe de limitado y común en el hombre, mientras que es justamente negando lo que es inmediatamente humano como en verdad se afirma la humanidad. Lao-tze

afirma que vivir afuera de la vida es vivir más íntimamente que vivir en la vida (LXXV). Aplicando tal principio a la comprensión, le sigue que la misma debe ser negada para que se pueda comprender realmente (LXIV,XIV). Si nos dirigimos en efecto al Tao, vemos que nuestras categorías habituales son incapaces de aprehenderlo: sin embargo hay en nosotros algo que lo convierte en presente en cada cosa; le sigue una dialéctica del sentido por la cual éste es negado, se extiende al sin-sentido y adecúa la indiferenciación del sin-sentido al Tao (XIV), el cual puede ser comprendido como no-distinto, imperceptible e inconcreto: esencialmente, como forma de la falta de forma, fenómeno del no-fenómeno.

Por lo tanto el hombre debe superarse, debe hacerse Perfecto, es decir, "Individuo absoluto", puesto que entonces encontrará en sí mismo los elementos por los cuales podrá establecerse un real conocimiento; conocimiento que no será más algo extrínseco, como en la ciencia de la discursividad humana, sino que será vida de Gnosis, puesto que no expresará otra cosa que la conciencia misma del Perfecto que es todo uno con la raíz de cada realidad.

Perfecto, individuo cumplido y Tao son términos que en Lao-tze aparecen siempre con los mismos atributos. Él dice en efecto que el mero conocimiento del Tao y su utilización es propio de la sabiduría inferior, que atenerse extrínsecamente a la Vía –es decir la moral conforme a la ley– es lo propio de la incompleta sabiduría; mientras que es sólo la perfecta sabiduría actualizar en sí la Vía (XLI).

Una vez que nos hemos formulado esto, ¿cuál es la metafísica que el Perfecto descubre y justifica con la propia plenitud? La visión central que Lao-tze nos da del mundo es una fenomenalización del Uno en una oposición de nombrable e innombrable; a lo universal –innombrable– se le contrapone lo particular y lo determina con ello como devenir nombrable (I). Tal oposición es tan sólo fenoménica, y su verdad es el Tao, base insondable, real-irreal, que, como principio de la posibilidad de lo real (IV), es decir de la oposición que desarrolla la dialéctica, el devenir, como principio y antecedente de toda determinación queda en sí mismo como lo inconcebible (VI), lo inconcreto, el vacío (*passim*).

El proceso trascendental se desarrolla así: la Vía se especializa en el Uno el cual, al determinarse, crea la oposición, la díada; de la cual procede la

síntesis, como una propia determinación, es decir la tríada: con lo cual la ley es cumplida, y a partir de la tríada puede proceder, a través de sucesivas determinaciones, el devenir, lo múltiple que aletea alrededor del centro (XLII). Aquí, en la elipticidad de pocas frases, se encuentra la totalidad del esquema de la *Lógica* de Hegel, y mucho más; puesto que en Hegel la Idea, si está en su inmanente racionalidad, la luz de cada momento suyo es sin embargo concebida como tan vinculada a las diferentes determinaciones que deja poco inteligible la posibilidad interna de sí misma si es identificada a su desarrollo. En efecto –aquí estoy tan sólo obligado a hacer mención– no se concibe cómo de la posición se pase a la negación y luego como de la disolución en sí de la antítesis surja un nuevo término, si no se admite que en cada momento del proceso se encuentre presente un principio de general positividad en virtud del cual una nueva producción florezca conjuntamente y dentro de la disolución. Este principio no puede evidentemente resolverse en absoluta inmanencia en los diferentes términos, sino que debe formularse en contraposición del principio del devenir en general: por lo tanto la dialéctica inmanente del devenir no puede ser concebida como productiva si, en el seno del mismo devenir, no se pone un principio que realice con el mismo una oposición trascendental sobre la cual repose la posibilidad de todas las particulares oposiciones que desarrollan el curso mismo del devenir. Y puesto que todo lo real se resume y nace tan sólo en el devenir ni se distingue del mismo, la oposición trascendental será entre real e irreal, entre innombrable y nombrable tal como en Lao-tze: y como en Lao-tze sólo lo irreal, en el vacío que existe detrás de cada cosa, se encontrará el fundamento de cada cosa (XXXVI), como en el vacío del cubo se encuentra la esencialidad de la rueda (XI). En suma, en Lao-tze se encuentra muy clara la exigencia mística de admitir un espíritu absoluto, irreductiblemente indeterminado por la infinitud de sus posibilidades, dentro del contexto de un espíritu que, al determinarse, crea el mundo; exigencia ésta que no ha sido aun advertida en su necesidad lógica y vital por parte del pensamiento moderno, totalmente preocupado como se encuentra en resolver el mundo en la vacía suficiencia del espíritu meramente especulativo.

Sin embargo surge una dificultad: ¿no es quizás este segundo término algo trascendente, y no se muestra entonces ignorarse que toda la especulación europea, desde los Griegos hasta Hegel y Gentile, no ha tenido otro fin que

llevar la verdad, que para los antiguos se hallaba afuera de las cosas, hacia las mismas cosas? Pero esta dificultad es superada en Lao-tze: el vacío no se separa de lo pleno, el Tao no se encuentra afuera del devenir, sino el vacío en el mismo devenir, el Tao en sí no existe sin lo pleno, lo concreto. El punto culminante de la especulación taoísta es justamente este pensamiento, que el no-ser, es decir, el Tao, no es nada sin el ser, el devenir; en el sentido de que el Tao es acto absoluto, por lo tanto no es si no se pone, pero poniéndose crea, es decir se transfiere a las cosas concretas, en el otro término que es así necesario para la realidad del primero. Pero el hecho es lo opuesto del acto; el Tao por lo tanto, al ponerse, se niega, pero también, puesto que sólo el hecho actúa, demuestra el acto, negándose se pone; de la muerte la vida y de la vida la muerte, dirá luego Heráclito en una fórmula que condensa el significado profundo de toda vida mística. Se tiene pues una dualidad indisoluble, concreta y en sí suficiente. El más allá –dice Lao-tze (XXXII)– embebe lo terrestre aun si el hombre no lo comprende; lo infinitamente lejano es el retorno (XXV). Lao-tze permanece tan inmune respecto de la trascendencia como no sucediera nunca con otro; pero, en el hecho, en esta negación de la trascendencia se encuentra la concreción de la trascendencia, puesto que lo trascendente es falsedad si es remitido a un trasfondo fantástico, es verdad en cambio si vive en nosotros como íntimo principio de toda certidumbre y desarrollo. Lao-tze ha intuido esta reciprocidad en la creación por la cual lo finito se exterioriza, en cuanto contiene en sí el principio mismo por el cual es verdadero lo divino, el Tao; él dice (LII): saberse hijo (finito) significa reconocer lo infinito (la madre) y esto expresa el negarse como finito, saberse vida, prosecución de la madre, es decir, infinito. La pertenencia de la finitud tan sólo al fenómeno (I) y el ser la realidad la unidad profunda que se hace acto a través de la dualidad del acto infinito y del producto finito, resulta en el *Tao-tê-king* también a posteriori, del análisis de lo nombrable; en efecto, respecto del devenir se comprende que su esencia, su verdad profunda es precisamente lo opuesto, lo eternamente estable, y que más allá de los movimientos dialécticos de ascenso y de descenso el mismo se resuelve en un movimiento circular (XVI). La deducción metafísica de esta verdad está latente en varios pasajes de Lao-tze y puede sonar brevemente así: el devenir es lo opuesto al Tao, sin embargo al ser producido por éste, en éste en una cierta manera debe

volver a converger. Sin embargo no se puede hablar de una conversión absoluta, en la cual el devenir se identifique con el Tao, puesto que en tal caso, al cesar la oposición, ambos términos se desvanecerían en la nada. Por lo tanto el devenir no se vincula al Tao y permanece en sí mismo como opuesto al mismo, pero al mismo tempo se vuelve a conectar en cuanto el devenir es realizado a través de una ley que es como la imagen móvil del Tao. Esta ley será común a los dos opuestos, de la misma manera como la imagen es común al cuerpo que proyecta y a la cosa sobre la cual se encuentra proyectada: como perteneciente al Tao se encuentra lo inmóvil, lo innombrable, como perteneciente al devenir se encuentra lo inmóvil mutable, es decir, el curso cíclico. Así se encuentra explicitado como lo innombrable está contenido en lo nombrable a través de la ley cíclica que es denominada en el texto (XXI) como la forma fenoménica, el modo de la Vía: el Tao del Tao (XL). Esta misma teoría, desarrollada pero para nada alterada en su esencia, nosotros la volveremos a hallar en los neoplatónicos (en especial en Proclo), Escoto Erígena, en Eckhart, en la doctrina cristiana del origen eterno del tiempo de la cual hallamos rastros en Agustín hasta arribar a Schelling y Hegel.

Una ulterior determinación del Tao es fundamental en Lao-tze, y es el carácter del **no-actuar**. Ello puede parecer una paradoja: y en efecto a la ingenua y no filosófica conciencia no puede aparecerle sino extraño el hecho de que al comienzo de cada cosa, que aquí por lo demás es comprendido en forma inmanente como acto, deba corresponderle el predicado de no-actuar, acostumbrada como ella está a la concepción estrictamente antropomórfica del Dios teísta comprendido como infinita potencia. En el hecho entre los antiguos el no-ser y la absoluta pasividad eran más bien atribuidos a la materia, a la *úle*: pero si se piensa que para la conciencia platónica Dios es algo externo al pensamiento, por lo tanto él mismo una cosa, es de suponer que más que en el empíreo noético la determinación del en-sí divino tuviese que recaer en la intuición de la pura materia. Más tarde con los neoplatónicos hasta la mística cristiana (Pseudo-Dionisio el Areopagita, Escoto, etc.) se ha ido cumpliendo una inversión, y el no-ser fue adecuado al *tò en*, al principio inaccesible y tenebroso del emanacionismo y de las teofanías: pero en una manera totalmente extrínseca, es decir, tan sólo en relación con las facultades intelectuales que ni siquiera en su más alta categoría –la del ser– podían comprender lo divino. Salvo

que por una teoría de la inmanencia aquel absoluto no para nosotros (*kat'ántropon*), sino en sí (*kat'exojén*) debe resultar como no-ser.
El concepto de Lao-tze es pues que el primer principio en sí es no-ser, no-actuar, no-querer, puesto que todo lo que es ser, actuar y querer pertenece ya a la esfera de la creación, en la cual el creador es en el hecho muerto, superado en las cosas; pertenece a la actividad creadora que se ha ya sumergido en el devenir –es más, es ella misma el devenir– no al creador, el cual en sí mismo permanece nulo, incoherente, no actuante: como un fuelle que, aun creando, inexorablemente en sí mismo permanece vacío. Por lo tanto, él llama Tao a la eterna matriz de todo y aun eternamente sin esencia, madre y no señora y por esto mismo grande y omnipotente (XXXIV), cuyo modo de actuar no es el hacer o el querer, sino el abandonar (XL); en fin, el Tao dirige y no posee, actúa sin permanecer agente, tiene y no es el señor (LI); él no conoce el amor (V), en cuanto su producto es su misma esencia que él separa de sí para realizarse a sí infinitamente; tan sólo desapareciendo se revela, es agotándose que llega al absoluto ser (VII), dado que no se puede poseer manteniendo (IX). En efecto, conservando se fija el Yo en la cosa conservada, se es pero no nos damos la absoluta originariedad de la libertad (y a tal respecto se dice que la avaricia comprendida en el sentido metafísico de vacía permanencia en sí, de ser en vez que crear puesto que crear es abandonarse en el otro, es decir negación de la avaricia – es la culpa). Así también no se puede estimular si se toca (IX), es decir, si se toma parte con la pasión respecto de la cosa, puesto que de igual manera la pasión, la complacencia por la cosa, vincula al creador con su producto y le impide por ende ser sí mismo; es necesario en vez vivir manteniéndose en la nada del acto, puro con respecto a la acción y al cumplimiento que procede de ello (IX).
Yo creo que ésta sea una de las más altas cimas que haya conquistado el pensamiento humano. Aquí se nos revela a su vez el sentido profundo de la doctrina del sacrificio divino, de la **locura de la cruz**. No existe mito más universal en la historia de las religiones que éste: desde el mejicano de Quetzalcoatl hasta el egipcio de Osírides descuartizado por Tifón-Set, desde los hindúes Parusha y Krishna hasta el babilónico Bel-Merodac a partir de cuya sangre fueron hechos los hombres, desde el dios griego devorado (*protógonos*) de la mitología de Oxirincus hasta la mística figura que se resuelve en el Gólgota en luz inefable, nosotros vemos transmutar

en el tiempo y en el espacio el mismo tema, de la muerte del Uno en el nacimiento del mundo. Y el *consensus gentium* –cuya importancia Cicerón elevaba hasta la condición de prueba de la verdad del Dios– en tal ocasión tan fuertemente realizado, habría muy bien debido reclamar la atención del filósofo, e incitarlo a elevar a la condición de clara y lógica conciencia aquello que poéticamente había sido pensado en aquel mito; el cual en vez –si se excluye el intento hegeliano en lo referente al dogma cristiano– es aun hoy tomado en su ingenuidad, por lo cual o es relegado entre las fantasías de los pueblos primitivos, o es comprendido de acuerdo a su mera letra. Ahora bien, el significado profundo del sacrificio es que para el mismo se realiza la esencia divina y, por otro lado, el mundo mismo. Dios no sería si no se sacrificara, si no produjese y en sí no permaneciese nulo, si no se alejase de sí mismo con la creación. Es un mismo acto aquel que da simultáneamente realidad al mundo y a Dios: puesto que, para decirlo con Lao-tze (XXXIX), el otro reposa sobre lo bajo, el Tao que es absoluto, tan sólo en sí es puro acto, es decir no-ser, está condicionado por el ser, es decir por el poner las cosas, en el cual el mismo se anula y anulándose es, como Tao. El Evangelio configurará luego esta sabiduría en el simbólico episodio del cristo que lava los pies de sus discípulos.
Pero entonces el sacrificio no es sino el mediador del supremo egoísmo, la alineación en los otros no es sino realizarse a sí mismo como individuo. El espíritu del mito contradice pues a la letra, y en el *Tao-tê-king* se podrá afirmar que sólo no siendo egoísta se es individuo, es decir, egoísta (VII; XXIX). De lo cual deriva también que el vulgar egoísmo marca tan sólo un estadio ingenuo y contradictorio de la individualidad; como egoísta diré así, empírico al Yo que excluye en efecto la posibilidad de ser verdadera y profundamente egoísta; mientras que sólo si se sacrifica, se cede (LXXXIII), se abandona a sí mismo –en suma, se niega el egoísmo– él puede ser egoísta en la más alta potencia y realizarse como absoluta individualidad. Consecuentemente en Lao-tze al inegoísmo del Tao –creador y sin embargo eternamente vacío, dador de realidad y sin embargo no señor de la misma– se le contrapone lo humano que procede tan sólo exteriormente, no mella nunca la esencia –el Yo real– permanece en sí y por lo tanto no tiene en sí. La inagotable creación en palabras (V) enmascara el mal egoísmo, que tiene en manera inmanente la propia crítica y disolución: puesto que, dado que nos hemos sacrificado tan sólo exteriormente, lo

que correlativamente se ha realizado es un Yo superficial, discursivo, y además de ello permanece la tiniebla interior del Yo real que, encerrado en su avaricia, se ilusiona de ser pero en el hecho no es. Mientras que la ausencia del Yo interior, el no-egoísmo, se resuelve en perfección, es sólo así que se es realmente individuos y señores del Yo (XV). Cinco siglos más tarde el Evangelio dirá: "El que ama su vida la perderá, el que la pierde tendrá vida eterna en el reino de los cielos". ¡Pero qué diversidad en la presentación de las dos doctrinas! En el Chino todo es formulado netamente, lógicamente en su verdad, en la calma y la transparencia de un pensamiento que no conoce la contaminación del sentimiento: en aquella claridad la máxima aparece directamente en su sentido interno, fría, reluciente, no invocando fe sino expresando la lógica inexorable que condiciona el egoísmo divino, modelo originario de toda individualidad, fin del universo (XLV). En la moral ortodoxa en cambio la sabiduría profunda de la ley se encuentra disminuida, reducida a un precepto meramente humano, verdadero *caput mortuum* exotérico en sí, no sólo incomprensible, sino testimoniando el sentido de individualidad que está en nosotros como nuestra mejor nobleza, y al cual aquella máxima –si es bien comprendida– señala en cambio el desarrollo hacia la divinización.

Éstos son los principios esenciales de la metafísica taoísta. Pero –hemos dicho– en este sistema la especulación tiene un valor tan sólo si se encuentra justificada por un real proceso de modificación por el cual el hombre arribe a la perfección, y él mismo experimente –como si se tratase de su propia vida– el ritmo divino del Tao. Por lo tanto estrechamente vinculada a la doctrina de la Vía, tenemos una doctrina de la virtud del Tê, relativa a la metodología de la perfección. La doctrina del Tê tiende a desplazar al hombre de la conciencia fenoménica, de la vida en el hecho –del estado de criatura en el cual vive en un perpetuo olvido respecto de sí mismo, en una verdadera muerte viviente– a la conciencia actual, a la fuente originaria de lo real, que no se encuentra afuera de él, sino que es su misma intimidad. Es necesario aquí hacer una advertencia. El acto –se ha dicho– es el Tao, que en sí es no-ser: por lo tanto se podría pensar que la moral taoísta tenga como fin la total cancelación en la conciencia de toda determinación concreta; y no han faltado orientalistas de buena voluntad que han intentado hacer digerir la moral de Lao-tze a un Buda escasamente comprendido.

Ahora bien, esto es lo que se llama deformar de la manera más deplorable al filósofo chino, y principalmente hacer abstracción de los presupuestos metafísicos de la ética de Lao-tze, por los cuales éste se eleva especulativamente a una altura sumamente mayor que Sakia Muni; en modo tal que la enseñanza buddhista, por lo menos en su extraordinaria presentación exotérico-occidental, podría ser asumida como un verdadero momento de la moral del Tao. Espero en efecto haber esclarecido suficientemente que la culminación de la teodicea taoísta es la concepción de una lógica de lo Divino, por la cual éste no realiza su carácter absoluto sino negándose, es decir, creando, poniendo al mundo como real. Negar el mundo concreto significaría por lo tanto negar a Dios y esto es absurdo y contradictorio. Ni tampoco vale aquí el compromiso de la filosofía Vedânta y neoplatónica la cual, aun manteniendo la creación, quiere transmutarla a través de la escala de esencias siempre más abstractas del emanacionismo: puesto que el mundo en tanto es mundo en cuanto es concreto y el *aplósis* podrá volatilizarlo en un *kósmos noetós* pero no hacerlo ser lo que en esencia no es, es decir, algo que se encuentra afuera de la creación. La moral de Lao-tze, coherente con sus premisas metafísicas, no tiende para nada a una "negación" del mundo y tanto menos a una sublimación del mismo: el mundo –dice– debe ser dejado así como está, en su plena normalidad; la obra debe concentrarse en otro plano, compenetrado sí, pero sin embargo esencialmente diferente del primero (LXV).
Aquí desarrolla Lao-tze otra profunda doctrina: el hombre ordinariamente vive sólo en lo producido, él se resuelve totalmente en la medida que permaneciendo en la superficie se olvida de ser el centro, por lo tanto la fuerza vital no se encuentra cerrada en sí misma, sino dispersa, prostituída en una conciencia y en una utilización estrictamente humana. Esta dispersión realiza el exceso de nuestra vida, con sus vacuos esplendores, exceso que es profundamente deseada por Lao-tze (LIII) como un robo por un lado, como una ambiciosa presunción por el otro: robo, puesto que así quitamos nuestra potencia respecto del centro y con la misma nos realizamos en cambio como personalidad hecha de querer, de acciones prácticas, de pasiones; presunción, puesto que pensamos hacer valer este oscuro producto en el cual se ha utilizado y hecho decaer nuestra nobleza como individualidad, como Yo, como el verdadero nosotros mismos. Es necesario en cambio separarse del mundo dejándolos subsistir

indiferentemente (LIX), concentrar, cerrar en cambio en sí mismo –en la interioridad de éste, casi diría en su profundidad– todo aquello que hay de originario en el ser humano, por lo cual realizarse como *ántropos árretos*, como absoluta actualidad, como la nada que empapa al mundo y establecer así en nosotros la dualidad de la fórmula divina.
Exteriormente es necesario identificarse con lo común, tal es la profundidad (LXX): mejor aun, ser adecuado a cada cosa (VIII), a todo consentimiento, ningún esfuerzo, pues esforzarse en estar en la punta de los pies es una ilusión y se encuentra muy lejos de tal decadencia quien posee la Vía (XXIV): aquel que se pone en evidencia en verdad permanece en la oscuridad (XXIV); suavizar lo filoso, endulzar lo que enceguece (IV). Que todas las facultades procedan según los reclamos terrestres de los diferentes dominios (VIII): pleno automatismo (LV, X), estar totalmente en lo ordinario, esto es reclamado para alejarse de lo ordinario. El dolor y la muerte son la advertencia profunda para quien se ilusiona de poder superarse distinguiéndose, contraponiéndose al hecho como hecho (es decir, de superar la humanidad como hombre) y no como acto, sino la adaptación lo resuelve (VIII). Dejar ir: el dejar ir atestigua una profunda raíz, un fuerte tronco, un sendero hacia la potencia inmortal (LIX). Grandeza no es otra cosa que liberación (LXI). Y, en la posesión de lo más profundo, querer sin querer, actuar sin querer actuar, sentir sin querer sentir (LXIII, LXXVIII); él, para ponerse en el final, vela, eclipsa, a su Yo (LXVI, LXXVII); por afuera es mediocre, por adentro en cambio es grande (LXX): adquirir sin conquistar, poseer sin tomar, progresar sin avanzar (LXIX), lo cual debe comprenderse como progreso en profundidad y no en extensión. En verdad, todo actuar según el Tao es actuar sin fuerza ni dominio (XXX); en efecto el buen carcelero no tiene necesidad de encerrar, el buen dominador no necesita imperar (XXVII). La ingenuidad será el velo de la perfección (XVIII), el Perfecto se sabe iluminado, fuerte y grande y sin embargo se muestra oscuro, débil y pequeño (XVIII): pero él, retirándose en lo profundo e impenetrable, arriba al elemento esencial y se convierte en inasible, inagotable, nunca reductible a la impotencia; y mientras tanto aparece como flexible, nunca recurriendo al rechazo y a la oposición (XXVIII). De este modo él es dulce y fuerte señor (XXVIII).
El Perfecto se encuentra muy lejos de vincularse a cualquier deseo o complacencia por el poder: no se deja atraer por ésta, el evita su esplendor,

no aspira para nada a ello (XXIX); él simplemente es, sin que su ser se base en la acción o necesidades de fuerza (XXX), de voluntad o de otras formas de autopersuasión de las cuales se alimenta la falsa y vacía personalidad humana.
Tal norma es profunda: el individuo empírico se pone habitualmente en el mismo plano del hecho: pero, puesto que el hecho es él mismo, si sobre tal plano aplica las potencias del hecho, no podrá recabarse de ello sino un histerismo, y el Yo que aquí intenta superar el hecho, en la medida que en la esfera del hecho él trae el conflicto, resulta irremediablemente encadenado en la misma. Tan sólo cuando el individuo se adecúa a lo dado, al mundo, cesa la estéril oposición, en extensión, la fuerza que ahora se encuentra libre puede en cambio desplazarse en profundidad, y el Yo es liberado puesto que llega a poseerse en el acto. Es necesario pues, según Lao-Tze, desplazarse de lo pleno a lo vacío en donde consiste y converge la esencialidad de lo pleno; también se dice que la pasión de la vida conduce a la muerte, puesto que el amor por vivir encadena, por lo tanto mata, impide aquella posesión del origen por la cual el Perfecto, aun viviendo, se encuentra tan por encima de la vida que ni el cuerno del rinoceronte ni la espada del enemigo sabría en donde afectarlo (L). El histerismo arriba mostrado se actualiza como una potenciación de lo dado o no-Yo, lo que sin embargo no genera en éste otra cosa que decadencia y corrupción (L, III, XII). Mientras que el Perfecto no pierda al Yo en el no-Yo, se sustrae a éste, puede por lo tanto consistir en el Yo y por lo tanto ganar verdaderamente el no-Yo (XII); consecuentemente él en vez de reunir, abandona sus riquezas, y de este modo se realiza en el centro (LXXXI).
Espontaneidad y desinterés son pues el fenómeno del Perfecto, que realiza su ausencia respecto del Yo, y vela por lo tanto a la absoluta e inmóvil individualidad (XIX). De lo cual surge el sentido de la norma de adecuación que resuena también: estar totalmente en el fragmento, recto en lo curvo, pleno en el vacío (XXII); en efecto, abandonando a través del no-actuar el hecho y desplazando en vez al Yo en el acto –que es en sí uno y absoluto– la entera individualidad permanece intangible en su rectitud detrás de cada cosa, por más caduca y finita que ella sea.
Y dentro de tales concepciones Lao-tze diseña así a su Perfecto: él aparece como impenetrable en su altura (XX) un hechicero para la sana razón humana (LXIV), más allá de cualquier gloria o deshonra, honor o desprecio

para la sociedad (LVI), puesto que el que concibe al Tao no tiene más deberes (XXXV) y la estima de los hombres no tiene ningún lugar dentro de su libertad. Él aparece oscuro (XV), idiota, poco diestro, sin fines ni deseos (XIX, XX), errante extranjero que asiste (XXXV), privado en sí mismo de cualquier amor (V), encerrado en su cima solitaria (XX): suficiente a sí mismo (LXXII), recto, pero flexible, claro pero sin esplendor (LVIII). En su altura ni siquiera sabe de sí mismo (III), sin embargo confunde a aquellos que saben (III). El turbio río de la pasión pasa sobre él sin moverlo, puesto que aquel río es él mismo según su humanidad que vaga y rueda sin cesar (XX); concentrado, se consigue a sí mismo, (XXII); diferente de todos, solo entre todos es un Yo (XX).

Dentro de estas máximas generales hallamos en el *Tao-tê-king* importantes detalles metodológicos: es, por ejemplo reconocido el poder absoluto de la fe en la frase: "no creas, y no serás tal cosa" (LXXII); pero por otro lado el conocimiento es comprendido como capaz de una real modificación de la conciencia; por lo cual se dice que el que penetra lo inmutable respecto de lo cual el desordenado devenir es un velo, reconoce el Tao y tal conocimiento vale para llevarlo hacia la soledad o **unicidad**, para ponerlo en la vía omnipresente, en el inmóvil centro del acto (XVI).

Lao-tze previene también respecto de aquella falsa interpretación de su doctrina por la cual se tenga que creer que, en razón de abandonarse, de no querer en la propia empiricidad, haya que esperarse ver caer desde el cielo, sin esfuerzo alguno ni mérito, la perfección (LXX, LXXXIII); y él distingue un estadio propedéutico de aproximación a la Virtud en la cual la acción debe ser querida y más aun se es llevado a adquirir poderío, aunque sin finalidad alguna, cuidándose sobre manera de utilizarla, velando en el umbral (XXXVIII, LXXX) de la Virtud verdadera y propia en la cual domina la acción no querida y la no-voluntad de acción (XXXVIII). Con respecto a la propedéutica, dado que es un absurdo evidente querer la Vía (XXXVIII) –en efecto con esto no se haría otra cosa que excluirse de la Vía, estando en la vía tan sólo cuando cesa todo querer y se evite todo lo que se convierte en concreto tan sólo a través del querer– toda nuestra obra querida debe estar dirigida tan sólo en función de separase del centro humano de la conciencia. Lo cual se obtiene a través de la interna indiferencia (LXXIX), nivelándolo todo, aunque sin lucha (LXXXI); puesto que toda lucha, tal como se ha visto, no hace sino demostrar la importancia,

la realidad de la cosa que se combate y subordinar a ella en cambio la energía que nos robamos a nosotros mismos en la ilusión de poder abatirla. En cambio se señala aquí –en razón de esta actitud de medirnos con nuestra misma humanidad – un accionar sutil, sin esfuerzo: es, nuevamente la acción del agua: no hay en el mundo –señala (LXXVIII) – nada de más débil y dócil que el agua, y sin embargo, al mismo tiempo no hay nada más poderoso e infalible que ésta para vencer a lo que es rígido y fuerte. El valor de una actitud semejante se encuentra en nuestros días reconocido por la psicología del subconsciente, la que muestra como la "ley del esfuerzo convertido" convierte en estéril, más aun en negativo, a toda acción directa y voluntaria en la vida de la conciencia. Una máxima particular es la del dominio del alma sobre los sentidos (X) dirigida a establecer un constante paralelismo, una plena adecuación entre ambos, por lo cual, al no ser más posible interesarse en los sentidos como en algo que se encuentra afuera de sí mismo, a lo cual haya que encadenarse disfrutándolos, o aun secundándolos, sea realizada también psicológicamente la indiferencia y el automatismo.

El secreto de la iniciación en el Tao se encuentra pues en realizar una actitud tal que se pueda actuar sobre las cosas sin que las cosas puedan actuar sobre nosotros, ubicándose más allá de aquella reciprocidad inevitable en cualquier actuar, de la cual se hace mención en los Libros Herméticos, por lo cual el agente, justamente a causa de su accionar, es tan pasivo como lo actuado.

Es algo difícil exagerar el valor de las doctrinas de Lao-tze, en las cuales lo divino se resuelve en lo humano en una pureza y simplicidad de las cuales no nos es dado ver nada igual en otras partes. Herida la masa en las nubes opacas de la angustia, de la duda y de la pasión de nuestra exterior humanidad, él fija en una atmósfera fría y calma con pocos rasgos la anatomía, la lógica interna de lo divino, la devela como racionalidad misma de lo real, y la convierte por lo tanto en verdadera en el espíritu al identificarla con la naturaleza misma del hombre en cuanto Individuo Absoluto, en cuanto Perfecto. Toda religión o filosofía posterior, lejos de superar sus posturas, raramente ha sabido poseerlas en esa clara y pura desnudez en la cual vivieron en la mente del gran chino. Por el contrario gran parte de las religiones y de las morales no han logrado sino insultar al hombre, puesto que lo han tratado como lo que él no es, como una criatura, y se

han esforzado en humillar su nobleza en un estancamiento siempre mayor en la esfera de lo humano, de lo que es mero efecto. Además de éstas no quedan en la historia sino los fuegos esparcidos e inciertos de los diferentes misticismos. Todo esto es sin embargo inadecuado para la conciencia moderna, la cual ha comenzado realizando el sentido de la realidad absoluta y de la soledad de la persona. Pero ello ha sido a expensas de tal conquista y ha sido todo lo que antes formaba su vida y su fe: su ilusión. Por lo cual el hombre aparece hoy como un náufrago aferrado a aquel Yo que aun no sabe comprender sin manchar, pero que sin embargo intuye como su única certidumbre; sin religión ni fe ni entusiasmo, entre una ciencia que en sí misma se deshace y una filosofía exasperada en una formal y vacía suficiencia; sediento de libertad y a pesar de ello endurecido en el contraste con una naturaleza, una sociedad y una cultura en la cual ya no se reconoce más.

Dentro del contexto de un tal estado de cosas, siento la absoluta actualidad de las teorías de Lao-tze. El hombre moderno, aun debe aprender que aquel Yo que aun no sabe sino balbucear en aquellas deformes imágenes que son el **Único** de Stirner o el Hombre de las ideologías sociales de Marx y de Lenin, el Yo absoluto del idealismo o el sujeto lírico de la estética de vanguardia. Ahora puede decirse que toda la obra de Lao-tze converge hacia un único interés: el Individuo Absoluto, el perfecto. Es por ello que él –intuyendo la verdad de la escuela de Tubinga, que en el Dios el hombre proyecta aquel absoluto que aun no osa atribuirse – ha mondado a lo divino de las nieblas de la trascendencia y de las lepras del sentimiento, ha analizado su ritmo y ha recabado de ello una moral para la cual el Individuo puede poseer la creación en su más profunda raíz y realizar la grandiosidad de su naturaleza. Por cierto la ética taoísta es muy peligrosa: pero existen partidas en las cuales hay que jugar todas las propias cartas, en las cuales el hombre debe saber conducir la propia voluntad sobre el filo de una navaja; y es en aquellas tan sólo que nosotros podemos entender si son o no son, si existe una luz o si un oscuro *ápeiron* es la esencia de la creación.

Asís, septiembre de 1922.

ÍNDICE

Desde hace por lo menos cincuenta años el Tao-tê-king ha encontrado un espacio significativo en nuestra literatura, habiéndose editado múltiples versiones del mismo con distintas interpretaciones, debido al inconveniente que existe en transmitir a las lenguas occidentales un texto escrito ideográficamente. Sin embargo no dudamos en resaltar aquí que la traducción de Julius Evola se encuentra entre las mejores y más significativas debido a la orientación estrictamente inicitica que le ha dado al mismo, alejada por lo tanto de cualquier influjo moderno, tal como acontece en la casi totalidad de las versiones hasta ahora existentes. Se trata de una obra escrita en el siglo VI a C por Lao-tsé, un funcionario del gobierno chino de la corte del Emperador que revistaba en la función de archivista, calificado por su acceso a textos de la más antigua tradición. El mensaje que aparece en su obra es el de un alerta a fin de que la comunidad se mantuviese en una armonía, evitándose el vicio habitual en que incurre la clase política por el que como efecto necesario se origina la decadencia del orden social. Éste consiste en la tendencia hacia la hipertrofia del Estado, en el surgimiento de un burocratismo producto de un intento inveterado por querer suplantar a la sociedad en diferentes funciones que le corresponden por naturaleza propia. De esta manera el gobernante se aleja de su rol principal cual es el de representar en el mundo civil y físico el principio supremo y metafísico, el de ser pontífice que vincula el orden temporal de este mundo con el celestial y eterno, dirigiendo a su pueblo hacia un destino superior y trascendente, dándole así un significado a su existencia.